الفقـــه في الـــدين

- المصـادر والقواعـــد
- الاختـلاف والتعارض والاجتهـــــاد



محتويات الكتاب

يشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام رئيسة:

- **القسم الأول**: مصادر التشريع وأدلته الحقيقية والمزعومة

ويتضمن هذا القسم ثلاثة أبواب:

- الباب الأول: مصادر التشريع الحقيقية.
- الباب الثاني: مصادر التشريع المزعومة وأهل الرأي.
- الباب الثالث: القرآن الكريم والسنة النبوية(الورود والحفظ).

- **القسم الثاني**: القواعد والموضوعات الأصولية المتعلقة بالثبوت والدلالة

ويتضمن هذا القسم بابين:

- الباب الأول: تخريج النصوص والتحقق من ثبوتيتها.
- الباب الثاني: القواعد الواجب مراعاتها لفهم دلالات النصوص.

- **القسم الثالث**: التعارض والاختلاف والاجتهاد

ويتضمن هذا القسم ثلاثة أبواب:

- الباب الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة وطرق دفعه.
- الباب الثاني: اختلاف العلماء؛ حجمه وحقيقته وأسبابه.
- الباب الثالث: الاجتهاد؛ حقيقته وأنواعه وشروطه.

وكل باب من هذه الأبواب يحتوي على عدة فصول.

بين يدي الكتاب

موضوعه وخطته وأهميته

الحمد لله، الهادي إلى سواء السبيل، القائل سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ * وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾.

وصلاة وسلاماً على الهادي البشير، والسراج المنير، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سلك طريقه وسار على هديه إلى يوم الدين.

أما بعد..

قال رسول الله ﷺ : " من يرد الله به خيرا يفقه في الدين، ولا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون " رواه البخاري.

في هذا الحديث يربط النبي الكريم ﷺ بين الفقه في الدين وظهور طائفة الحق، والتي ورد تعيين أبرز صفاتها في باقي روايات الحديث بأنها طائفة مقاتلة منصورة قاهرة لعدوها ظاهرة على الحق، ممتدة بهذا الوصف حتى يقاتل آخرهم الدجال.

وقد علم من الواقع غياب هذه الطائفة بتلك الصفات، ولن تكون كذلك حين نشأتها وبدء ظهورها، ولكنها بلا ريب ستكون جماعة فذة متميزة عما عداها، بالحق الذي تصدع به وتعليه، تتعلمه وتعلمه لمن تنتزعه من براثن الجاهلية حولها.

فلا غرو إذن أن يكون أتباعها هم وحدهم الذين أراد الله بهم خيرا في زمان وصفه النبي ﷺ بأنه شر كما جاء في حديث حذيفة بن اليمان، حيث تكثر حولهم الفرق، وعلى رؤوس تلك الفرق دعاة جهنم الذين وصفهم النبي ﷺ في الحديث ذاته بأنهم " من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا "، فهم دعاة ضلال، يجادلون بالباطل ويثيرون الشبهات حول الحق الذي عليه جماعة المسلمين والتي أمر الرسول ﷺ بلزومها في الحديث نفسه، أما اتباعها فهم أولئك الذين لن يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون.

ولا عجب إذن أن تكون أمارة الخير الذي خصهم الله به هو التفقه في الدين، فهو زادهم ومعينهم للتصدي لتلك الفتن، وللقيام بأمر الله وتحقيق العبودية له حتى يكونوا أهلا للتمكين والظهور، وعنهم يقول تعالى: **" وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣) ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ".**

فإن كنا نرجو أن نكون نحن اللاحقين، فما أحوجنا إلى هذا الزاد من الفقه في الدين لنكون أهلا لذلك الفضل، ونحن الغرباء الذين لا نجد على الخير أعوانا، والمنوط بنا إحياء ما أماته الناس من سنن الهدى، وتبصيرهم بصحيح الدين، وردهم إلى الحق الواضح والنبع الصافي الذي ضل الناس بسبب بعدهم عنه واختلافهم فيه، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربي، مع أنه حق بيِّن لا اختلاف فيه، ولم يأت إلا لحسم الخلاف وبيان وجه الصواب.

فهل نذعن لاختلافات دعاة جهنم الذين تفرقت بهم السبل ونسلم بها؟.

وهل نعذر إن نحن تابعناهم عليها دون تمحيص وتدقيق وقد منَّ الله علينا بهذا الخير لنميز الحق من الباطل والطيب من الخبيث؟

وإنما يلزمنا فقط أن نقف على بعض القواعد الأصولية– لغوية كانت أو شرعية – التي تمكننا من فقه نصوص الشريعة كما كان يفقهها صحابة رسول الله ﷺ بالسليقة ودونما حاجة إلى تلك القواعد.

فمن المعلوم أن القرآن الكريم كما أخبر عنه رب العزة، قد نزل بلسان عربي مبين، زاده بياناً رسول أمين، أوتي جوامع الكلم ومفاتحه وخواتمه، حيث كلفه ربه ببيان الذكر المنزل على قوم هم أهل البلاغة وأرباب الفصاحة، لديهم ملكة لسانية سليمة، وفهم لمعاني اللغة بالسليقة، لا حاجة بهم كشأننا إلى قواعد تعينهم على فهم معاني الألفاظ ودلالات العبارات التي خاطبهم بها الشرع المنزل.

ومن المعلوم أيضاً أن الشرع قد يتدخل في ألفاظ اللغة بتصرف في دلالتها، سواء بالزيادة عن معناها اللغوي الموضوعة له، أو بالتخصيص لبعض المعاني، حيث أراد بها الشرع أن تعبر عن معانٍ مخصوصة هي مراد الله منها، وحينئذ تصبح حقائق شرعية متبادرة إلى الفهم بغير قرينة، ولا يحق لأحد أن يتدخل فيها بتصرف أو يرجعها إلى أصل لغوي قد تخطاه المعنى المنقولة إليه.

ولما كان الشرع المنزل قد جرى على لسان العرب، فقد تضمن ذات الأساليب التي استعملوها في تراثهم اللغوي، وباستقراء الأساليب الواردة بنصوص الشرع ومقابلتها بتلك الواردة في التراث اللغوي، يمكننا التأسيس للقواعد التي تساعد في تجلية المعنى وتحديد المراد من خطاب الشرع، وكذلك يمكن بالرجوع إلى اللغة والشرع فحسب ضبط المفاهيم المصطلح عليها للتعبير عن دلالات العبارات، وتوضيح المسائل المتعلقة بموضوع الكتاب، فهذان الأصلان- اللغة والشرع - هما وحدهما مرجعنا ومستمدنا في التعاطي مع كل المسائل الواردة بهذا الكتاب (**الفقه في الدين**).

ولما كنا لا نعني بالفقه في الدين ذلك المعنى الاصطلاحي الضيق الذي وضعه الفقهاء،[١] وخصوا به العلم بالأحكام العملية فحسب، وإنما نقصد بالفقه في الدين العلم بكل ما شرعه الله للناس من الدين؛ عقيدة وعمل وأخلاق ومعاملات وسائر ما تضمنه الشرع المنزل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

وكذلك لأننا لا نقصد من موضوعنا الإلمام بتفاصيل الأحكام الاعتقادية والعملية – فلذلك مكانه في كتب العقيدة والفقه – وإنما نهدف إلى الوقوف على كيفية الاستدلال على هذه الأحكام – اعتقادية كانت أو عملية – من مصادرها الشرعية المأذون بها والقواعد المتبعة في ذلك، وهي التي تضمنها واهتم بها علم أصول الفقه خاصة في الجانب العملي.

وعلم أصول الفقه، هو علم جد عظيم، وجهد مشكور للعلماء الأصوليين الذين توصلوا إليه باستقراء أساليب اللغة ونصوص الشريعة ودلالات العبارات فيهما، فوضعوا قواعد يُتوصل بها إلى فهم واستنباط الأحكام من النصوص الشرعية كما فهمها العربي الأول الذي وردت النصوص بلغته بالسليقة.

ومن مجموعة هذه القواعد المتعلقة بالأدلة الشرعية من حيث ثبوتيتها ودلالتها على الأحكام تكون علم أصول الفقه وإن اقتصر على الأحكام العملية.

فعلم أصول الفقه " هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية (المصادر) ".

---

(١) المعنى الاصطلاحي للفقه عند الفقهاء: " هو العلم بالأحكام العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية." فخصوا الفقه بالعلم بالأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين- وجوباً وحظراً وإباحة - الخ. ولكنهم أضافوا أن هذه الأحكام يمكن الوصول إليها بالنظر والاجتهاد وهو الأغلب الأعم – على رأيهم – وعلى هذا يجوز مخالفتها والاختلاف فيها، وإن اشتملت على القليل الذي لا يحتاج إلى اجتهاد؛ وهو ما علم من الدين بالضرورة، مثل وجوب الصلاة وحرمة الزنا، وهو ما يسمى بالشريعة في جانبها العملي- فهي تشمل أيضا الجانب الاعتقادي – وأحكامها كما يقولون منزلة من عند الله فلا يجوز مخالفتها.

موضوع علم أصول الفقه بمعناه الواسع (الفقه في الدين).

- هذا العلم يُعنى أولاً بتمحيص الدليل والوثوق في حجيته.
- ويُعنى ثانياً بتحقيق الفهم السليم للدليل من خلال وضع القواعد التي تساعد في تجلية معاني الألفاظ، وتحديد مدلولات العبارات الواردة بالنصوص.
- ويُعنى ثالثاً بتحرير الخلاف الوارد في مسائله وموضوعاته.
- ويُعنى رابعاً بتنقيح الأدلة وازالة شبهة التعارض بينها.
- ويُعنى أخيراً بوضع ضوابط للاجتهاد الذي يرجى منه تحقيق العبودية لله وهي مراد الله من عباده.

وهذه هي المقاصد الرئيسة التي تضمنها وتغيَّاها هذا الكتاب.

☜أهمية دراسة موضوعات أصول الفقه (الفقه في الدين)

فقد يسأل سائل – بالرغم مما سبق – ما الأهمية التي ستعود علينا من الكتابة في هذه الموضوعات؟
وبتفصيل أكثر، فنحن بصدد الإجابة عن سؤالين مختلفين يعبران عن رأيين متباينين..
أحدهما يقول: ما هي الثمرة التي سنجنيها من وراء هذا المسمى علماً؟ وهل نحن في حاجة إليه لفهم شرع ربنا؟
في حين يقول الآخر: ما الذي عساه أن يضيفه كتابكم هذا إلى موضوعات قد قتلت بحثاً، وأُلفت فيها أمهات الكتب سواء المذهبية أو المقارنة والمتحررة من ربقة التمذهب، منذ القرن الثاني الهجري، ولم تتوقف؟

وإليكم التفصيل والبيان ..

الفريق الأول: يرى أنه لا طائل من وراء الخوض في هذه الترهات(١) فهي من قبيل الترف الفكري، وقد أغنانا الله عنها لمَّا ملكنا مفاتح الهدى وتمكنا بالأخذ بناصية العلم الضروري لعبادة الله. ولم لا ؟

ألم نتميز عن غيرنا ممن اشتغل بتلك الأمور حين وُفقنا إلى حصر هدى الله للبشر فيما أوحى به إلى نبيه، في حين ضل من ضل بسبب التماسه للهدى في غيره؟

ألم يكن ذلك الهدى المتمثل في كتاب الله وسنة نبيه من الكمال والتفصيل بما يغنينا عن غيره؟ ومن اليسر والبيان بالقدر الذي لا نحتاج معه إلى واسطة أو ترجمان لفهم نصوصه واستنباط أحكامه؟

ثم إذا كان الأمر يتعلق بفهم دلالات ألفاظ النصوص، ألم تكفل معاجم اللغة ببيان كل معاني المفردات مهما كانت غرابتها؟ وإن كان ثمة اختلافات وتجاذبات هنا وهناك، ألم نُهد إلى القاعدة الذهبية التي تقضي بجمع النصوص ذات الصلة بموضوع الخلاف، أو تلك المراد الوقوف على الحكم الشرعي بها؟ فعلام التعويل على علمكم هذا؟

☜ أقول .. قد يظن ظانٌ أن القائل بهذا الرأي من القلة بمكان بحيث لا يلتفت إليهم، ولكن بإمعان النظر نرى أن هؤلاء إنما يتكلمون بلسان حال الكثيرين خاصة من ذوي الشأن ومظان العلم.

☜ وأقول.. إنهم وإن صحت الكثير من فرضياتهم، إلا أنها مقدمات ناقصة وغير مترابطة، ومن ثم ستفضي إلى نتائج غير صحيحة.

وهاكم البيان:

أما قولهم أنهم قد هدوا إلى حصر الهدى الواجب اتباعه لعبادة الله فيما أنزل الله متمثلاً في كتاب الله وسنة رسوله، في حين التمس غيرهم الهدى في غيره فضلوا.

نقول: هذا حق لا يُنازع فيه، بَيْدَ أن المخالفين(٢)حين ادعوا النقص في الشرع وأن النصوص لا تفي بحاجة أهله خاصة ما يستجد منها،

(١) الترهات: الأباطيل والأقاويل الخالية من النفع.

(١) - المخالفون:عادة ما نقصد بهم فئتين إما أهل الرأي أو المتكلمة الذين أدخلوا المنطق كمستمد رئيس في علم الأصول، وقد نسميهم القوم ونشير إليهم بضمير الغيبة.

ومن ثم ذهبوا إلى استحداث مصادر أخرى للتشريع، فإنهم قد استندوا في ادعاءاتهم على شبهات نصية وغيرها لإثبات أنهم لم يأتوا بشرع جديد لم يأذن به الله - بحسب زعمهم - فقد أومأت إليه النصوص ومهدت له.

ومن ثم كان لزاماً علينا إقامة الدليل القاطع والحجة الساطعة على إفادة هذا الحصر للهدى في الوحي المنزل، وأن ما عداه لا يخرج عن كونه ظناً وهوى وتخرصاً، وبنفس القدر من الأهمية علينا التصدي لشبهاتهم لبيان عوارها وكشف زيفها بقدر من الوضوح والتفصيل يناسب صخبهم وضجيجهم واغترار غيرهم بها، ثم بعد بيان حجية الكتاب والسنة كمصدرين وحيدين للتشريع، علينا أن نبرهن على أن كلاً منهما محفوظ إلى قيام الساعة، ومضمون وصوله إلى طالبه بحيث لا تضيع شريعة تعبدنا الله بها، ومميز عما قد يُدس فيه مما ليس منه، وأن حجته قائمة علينا اعتقاداً أو عملاً مهما كان طريقة وروده، وأن ما سلم منه من آفات الرد فهو واجب القبول لازم التصديق آحاداً كان أو متواتراً.

وهذا ما أفردنا له القسم الأول من الكتاب.

وأما عن الكمال والتفصيل، فهذا مما لا ريب فيه، فلا يعتوره نقص، ولا يلزمه عوض، ولكن... هل الإلمام بتفاصيل الشرائع، والوقوف على جزئيات الأحكام من فرض وندب وحل وحرمة وغيرها، بأدلته التفصيلية، بما في ذلك تنقيح تلك الأدلة، ومعرفة ما يصلح منها للاستدلال، ومناط الاستدلال بها، وشروط إعمالها، ومقابلتها ببعضها لدفع شبهة التعارض بينها، وغير ذلك من الدقائق التي تساعد في تجلية المعنى واستنباط الحكم الصحيح، نسأل: هل كل ذاك في طاقة كل مكلف؟، أم أن هناك حدا أدنى لا يصح إسلام المرء دونه مما يلزمهم معرفته، كأن يقف على الأحكام التي تصح بها عقيدته، وتقوم عليها عبادته وما أحل الله وما حرم، فقط عليه أن يسأل من استفتاه عن دليله الذي اعتمده في فتواه هل كان متصل السند بالله أم محض رأي؟ وما عدا ذلك فمنوط به غيرهم ممن يملكون أدواته، واستبانت لهم أصوله وقواعده، حضهم الله على القيام به ليرفع الحرج عن غيرهم، بقوله تعالى: " فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إليهمْ.."، وقال النبىﷺ " ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه".

وهذا بدوره يقودنا إلى البيان والتيسير فنسأل: هل كل نصوص الوحي على نفس الدرجة من الوضوح والجلاء سواء في معنى ألفاظها أو دلالات عباراتها؟٠

فبخصوص الألفاظ، هل حقاً معاجم اللغة كافية لمعرفة كل معانيها؟ وهل كل معانيها محددة؟ أم أنها قد تتعدد، وقد تختلف بحيث يراد منها معنى غير الذي وضعت له؟.

فمن الألفاظ ما يفهم على حقيقته، ومنها ما صرف عن حقيقته إلى معنى مجازي، ومنها المشترك الذي يدل على أكثر من معنى، ومنها العام الذي يشمل كل أفراده، ومن العام ما أريد به الخصوص، ومنه ما خرج منه بعض الأفراد.

ومن الألفاظ ما دل على معين، ومنها المطلق الذي لا يدل على واحد بعينه، ومنه ما قيد بواحد من أفراده، وغير ذلك من الاستعمالات الواردة بنصوص الشرع وخطاب العرب، فهل الوقوف على كل هذه الاستعمالات للألفاظ في طاقة كل الناس؟

وبخصوص العبارات الواردة بالنصوص، فهل كلها على نفس القدر من الوضوح؟، فقد تدل عبارة النص بذاتها على المراد منها بغير توقف على أمر خارجي؛ كما في النص والظاهر والمبين والمحكم، وكل منها قد وردت به النصوص، فما الفارق بينها؟ وما الضابط لتلك المفاهيم المعبرة عنها؟

ومن العبارات ما لا تستقل بنفسها في الدلالة على المعنى المراد منها، أي أن بها نوع خفاء؛ كما في المجمل الذي يرجى بيانه من غيره، والمشكل الذي به شبهة تعارض وتدافع، والمتشابه الذي لا يعلمه كثير من الناس، ويرجى بيانه لتوقي الوقوع فيما حرم الله، لأنه لا يكلفنا الله بما لا قبل للأمة في مجموعها على بيانه، فهل في طاقة كل مكلف كشف ما بها من خفاء، ودفع ما بها من إبهام؟

وأيضا قد يختلف الطريق الذي يدل به النص على المعنى، فقد يستفاد من منطوق العبارة سواء صريحها أو لازمها أو مقتضاها، وقد يستفاد المعنى من مفهوم العبارة سواء الموافق أو المخالف لمنطوقها، فنحن إذن بإزاء دلالات تباينت في وضوحها، وفي الطريق المؤدي إليها.

وللتوضيح نأخذ مثالاً لأسلوب واحد من الأساليب التي تضمنته نصوص الشريعة وهو الأوامر والنواهي.

☜ فنقول.. إذا كانت عبادة الله هي المقصد الأصيل من الفقه في الدين من خلال فهم دلالات نصوص الوحي المنزل، وقد تتضمن خطابه لنا إما الفعل أو الترك، والذي عبرت عنه العديد من الأوامر والنواهي، فهل وقفنا على حقيقة كل منها والصيغ المعبرة عنها؟ وهل تلكم الأوامر تقتضي الوجوب أم أنها تقتضي غيره من ندب وإباحة وغيرها؟ وهل صرف بعضها عن حقيقته إلى تلكم المعاني؟ وكيف نعرف ذلك؟ وهل هذه الأوامر تقتضي الفور أم التراخي؟ وهل تفيد المرة أم التكرار أم الاستدامة؟ وقل مثل ذلك في النواهي.

هذه التساؤلات وغيرها أخاطب بها الأعاجم والمستعربين أمثالنا، في حين نؤكد أن تلك الأساليب العربية كان يعقلها العربي الأول الذي خاطبه القرآن بسليقته وإن لم يسمها ولم يقف على المفاهيم المعبرة عنها، فلم يكن بحاجة إلى قواعد تعينه على فهمها وتدبر نصوصها، بنفس القدر الذي استغنى به عن قواعد نحوية تعينه على التحدث بها لتمتعه بملكة لسانية سليمة، الأمر الذي يفتقر إليه غيرهم من الأعاجم والمستعربين أمثالنا الذين لا يكادون يحسنون قراءتها فضلاً عن تدبرها واستجلاء معانيها.

ومن ثم كان لزاماً التأسيس للقواعد التي تعين في تحديد المعنى المراد من بين تلك الدلالات والوجوه المختلفة، وكذلك وضع ضوابط للمفاهيم المعبرة عنها.

وهذا ما يتناوله القسم الثاني من الكتاب.

ويبقى لنا ملاحظاتنا بخصوص قاعدة جمع النصوص نذكر منها:

١- إن جمع النصوص معروف منذ نشأة العلوم الشرعية، وقد راعاه ونسج على منواله كل من صنف في جُل هذه العلوم، سواء المصنفات الحديثية خاصة الجوامع والسنن وما على شاكلتها، وكذا الكتب الشارحة لها، وكذلك كتب الفقه والتفاسير والسير وغيرها، ولكن لم يحظ موضوع جمع النصوص بالتقعيد المناسب الذي يبرز أهميته، ويحدد دواعيه، ولنا وقفة معه نستفتح بها موضوعات الأصول.

٢- إن هذه القاعدة وإن ساهمت في الوقوف على كثير من الأحكام التي تفرقت نصوصها في مواضع عدة من القرآن والسنة، وساهمت أيضا في توضيح بعض ما خفي من دلالات، إلا أنها لا تستغني بنفسها عن الإلمام بتلك القواعد السابق ذكرها لتجلية المعنى وتحديد المراد.

٣- إنه بتجميع النصوص، وكنتيجة لتعددها في المسألة الواحدة وتنوعها ما بين عام وخاص، ومطلق ومقيد، ومجمل ومبين، ومشكل ومفسر، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، وراجح ومرجوح، كما أنها حوت المقبول والمردود، فظاهرها إذن يشي بالتعارض بينها.

ومن ثم كان لزاماً وضع القواعد الأخرى التي تزيل هذا التعارض وتدفعه عن نصوص الوحي، سواء بالتوفيق بينها أو معرفة ناسخها ومنسوخها أو القواعد المرجحة لأحدها، فهل الإلمام بتلكم القواعد في طاقة كل الناس؟

ومن الجدير بالذكر أن الأسباب الدافعة إلى توهم التعارض، وكذا السُبل المتبعة في إزالته هي من الأسباب الرئيسة في تعزيز الاختلافات المذهبية.

وقد تناولنا موضوع التعارض المتوهم هذا وسبل دفعه، وكذا الاختلاف وأسبابه وتحرير مسائله، ومن ثم محاولة الوصول إلى اجتهاد صحيح هو الأرجى لتحقيق مراد الله منا، كل ذلك ضمن موضوعات القسم الثالث.

وبهذا القدر من البيان نكون قد أجبنا على سؤال الفريق الأول.

هذا.. ويقودنا موضوع الاختلافات المذهبية وأسبابه التي رصدناها والتي ترجع معظمها إما إلى الاختلاف في المصدر والدليل، أو في التأصيل وضبط المفاهيم، يقودناهذا إلى الإجابة عن سؤال الفريق الثاني: ما الذي يمكن أن يضيفه كتابكم هذا إلى موضوعات قد تناولتها العديد من المؤلفات الأصولية من القرن الثاني الهجري ولم تتوقف؟

نجيب فنقول: إنه عند دراستنا للمؤلفات التي تناولت علم أصول الفقه وبخاصة الغير مذهبية. رصدنا حجم الاختلافات الهائل في العديد من موضوعاته ومسائله لدرجة لا تكاد تخلو منه مسألة.

فما من مسألة إلا وتعددت فيها الأقوال، واضطربت فيها الرؤى، وذهب كل فريق إلى التدليل على صحة مذهبه، وتفنيد ما عداه.

وللتدليل على عظم حجم هذا الاختلاف ليشمل كل مباحث الأصول سقنا في القسم الثالث، باب اختلاف العلماء مثالاً لاختلافاتهم في كل مسائل مبحث الأمر والنهي الإحدى عشر كما أوردها الشوكاني في الإرشاد، ثم عقبنا عليها **بقولنا**: " وهكذا تشعبت وتباينت أراء ومذاهب أهل الأصول في كل ما يتعلق بحقيقة الأمر والنهي، ومراد الله منهما، وثمرتهما بالنسبة للمكلفين، وذهب كل منهم إلى التدليل على صحة مذهبه وفساد مذهب غيره، **وسألنا**:" هل يرجى من أصحاب هذه التشققات بياناً شافياً، وتأصيلاً قاطعاً لعلم يستمد من قواعده الوقوف على أدلة الاحكام الشرعية واستنباط ما بها من احكام"، **وأضفنا**:" وهل الأحكام الشرعية إلا ثمرة للأمر والنهي الواردين بنصوص الشرع، فواجب ومحرم، وهل التكليف إلا ذلك؟ وما عداهما فدونهما ومتعلق بهما، فإذا أُختلف في حقيقة الأمر والنهي ومقصد كل منهما وثمرته في حق المكلف، فعلام يعول الفقيه في استخلاصه للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية؟، وقد اختلفوا أيضا في تلك الأدلة وأضافوا إليها ما ليس منها، فهل أمام الفقيه إلا أن يلتزم بمذهب بعينه ليسلم من مغبة هذه الاختلافات؟ إلا أن يكون من الفحول الذين أرشدوا إلى تحقيق الحق من علم الأصول؟!! ".

واختتمنا تعليقنا بالقول: " هذا عن اختلاف أهل الأصول في مسائل باب واحد من كتاب من أجمع الكتب في هذا العلم، أوردناه على سبيل التمثيل لا الحصر، فلم يسلم غيره من الأبواب من تلكم الاختلافات". انتهى التعقيب.

قلنا بأننا سجلنا هذه الاختلافات ضمن موضوعات القسم الثالث، وقد وقفنا على أسبابها، الأمر الذي يعني أنه بإزالة تلك الأسباب، سواء المتعلق منها بالمصادر، من حيث الوثوق في صحة الدليل وحجيته، والتحقق من أنه من عند الله بطريق لا لبس فيه، وطرحنا غيره مما نسب إلى شرع ربنا افتراءً عليه، أو تلك الأسباب المتعلقة بالمفاهيم المعبرة عن دلالات النصوص وتلك المصطلح عليها، فصوبناها ووضعنا لها الضوابط التي تتفق مع استقراء معاني اللغة ونصوص الشرع التي عبرت عنها، وكذلك الأسباب المتعلقة بالقواعد الأصولية، فاستبعدنا منها تلك التي منعت من الاعتداد بالدليل الصحيح واعتمدت غيره، وتلك التي أُسست على غير هدى من لغة راعتها، ولا شرع نبه إليها، وإنما محض توهمات زائفة نسبت إلى خير القرون لتعزيزها وتأكيدها، وضلالات منطقية من تراث قوم غابرين مقطوعة الصلة عن ديننا وشريعتنا، أقحمها البعض إقحاماً في هذا العلم الجليل واعتبروها مستمداً رئيساً بنوا عليه موضوعاته ومقاصده، حتى صار من سلك طريق هؤلاء يظن أن لا طريق إلا هو، كما صرح بذلك ابن تيمية في مجموع الفتاوي (١٨٩/٩)، ولذلك أفضنا في الكلام عن المنطق وأثره في تعاظم الاختلافات بين الأصوليين.

وبتعقبنا لهذه الأسباب، فنحن إذن – بعون الله – نساهم في إزالة ركام من الزيف كدَّر نقاء هذا العلم، وقلل من قدره، وأهدر الكثير من جهود أهله ورواده.

ولقد كان إسهامنا في هذا الصدد، وفي غيره مما نوهنا إليه متميزا ومتفرداً في جل موضوعاته، فلم نكن في مسعانا هذا مرغمين على السير على طرائقهم أو انتهاج سبلهم لما بدا لنا من عظيم اختلافاتهم، كشأن جُل من خاض غمار هذا العلم الذين ألزموا أنفسهم بتقليد سابقيهم، وقصارى جهد بعضهم أن يُرجح قولاً او يقدم وجهاً سواء في ذات المذهب أو من بين المذاهب المعتمدة، فعزز ذلك من تلك المذهبية المقيتة، وضاعف من اختلافاتهم.

ولقد تصدينا لتلك القضايا التي اختلفوا فيها، فحررنا الخلاف فيها، وكان سبيلنا في ذلك إما ترجيح أحد الوجوه التي ذهب إليها بعضهم واعتمدنا أدلتهم عليها وأضفنا إليها أدلة أخرى، أو تصويب بعض التوجهات وتفنيد البعض الآخر، أو إنشاءً لوجوه أخرى غابت عن فحولهم فضلاً عن سدنة مذاهبهم.

بيد أنا لا ننكر أننا استفدنا مما سطروه في كتبهم في تقليب وجوه المسائل، وحسمنا اختياراتنا، ومن ثم أسسنا لقواعدنا، وضبطنا مفاهيمنا .

هذا عما قدمناه، وما يمكن أن يقدمه غيرنا، بعد أن كشفنا له الزيف، وأزلنا تلك الهالة من القدسية التي يستشعرها البعض عند التعاطي مع كتب التراث خاصة في هذا اللون من العلوم.

ولأنه ليس من شيمنا أن نغمط للناس حقوقهم، أو ننسى لهم فضلهم، فهم الرواد في هذا الشأن، وقد مهدوا لنا السبل وإن تشعبت بهم، ولكنا نثمن لهم جهودهم، وتباريهم وتنافسهم في هذا المضمار، فلولا ذلك ما وقفنا على ما نعتقده صواباً فيه.

ولكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

تنويه: هذا العلم لاينتفع به الا طالب علم جعل همه أن يخضع لله بالعبودية وفق فقه سديد وفهم رشيد، فهو حقيق بأن تضع له الملائكة اجنحتها تواضعا، أو عالم مستزيد وضع نصب عينيه غاية متمثلة فى قوله تعالى: " وقل ربى زدنى علما "، فكان جدير بأن يكون ممن قال عنهم رب العزة " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" ، ولاحظ فيه لمتعالم جهول أومتعال فخور، فلم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله للناس.

القسم الأول

مصادر التشريع وأدلته الحقيقية والمزعومة

الباب الأول

مصادر التشريع الحقيقية

يتضمن هذا الباب ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: من المُشَرِّع ؟.
- الفصل الثاني: أوعية الهدى ومصادر التشريع.
- الفصل الثالث: كمال التشريع ووفاؤه بحاجة أهله.

الفصل الأول

من المشرع؟

نسأل: هل هناك جهة تملك حق التشريع وتختص وحدها بأسبابه من علم وهدى؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتضح من خلال النقاط الأربع الآتية:

<u>أولاً:</u> أن التشريع حق خالص لمن يملك أسبابه:

ولبيان ذلك نسأل**:** ما الغرض من التشريع؟ وبتفصيل أكثر نقول: إذا كان العلم بالربوبية والوحدانية وما يستتبعه من إقرار لله بهما، قد تضمنها عهد الله وميثاقه للبشر وهم في أصلاب آبائهم، وما استقر في فطرتهم التي فطرهم عليها وقبل بعثة الرسل، فما الغرض إذن من إرسال الرسل وإنزال الكتب؟

إن الإجابة على هذا السؤال تحدده بشكل قاطع هاتان الآيتان:

١- قال تعالى: **" وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ "**، تبين الآية الكريمة أن مهمة الرسل ومطلبهم منا هو أن نحقق العبودية لله وأن لا نتوجه بها إلى غيره؛ أي الوقوف على تفاصيل العبادة وبيان لصور الشرك٠ ونسأل سؤالا جانبياً: من يملك بيان ذلك؟

٢- قال تعالى: **"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ "**، فقد تضمنت الكتب السماوية المنهج القويم الذي تصلح به حياة الناس، ويحقق العدل بينهم، ذلك المنهج الذي يستقيم مع الفطرة التي فُطِرُوا عليها. ولنا سؤال جانبي أيضاً: من فطرهم ويعلم طبائعهم؟

إذن فالتشريع المنشود هو الذي يحقق هذين المقصدين، وهو ما عبر عنه ربنا بقوله: **"قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ "**، إذن فالجهة المنوط بها التشريع والتي تملك هذا الحق يجب أن تستند في ذلك إلى العلم والهدى الذي يحقق تلك المقاصد.

ونسأل: هل يملك الإنسان هذا العلم وذاك الهدى من تلقاء نفسه؟ وقد كان بلا علم حال خروجه إلى الحياة، حيث يخبر عنه خالقه سبحانه بقوله: **" وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً "**.

بل إن ما استفاده الإنسان من علم في حياته فمرده إلى الله حيث يقول تعالى:**" عَلَّمَ الإِنسَان مَالَم يَعْلَمْ"**، وكان البدء بتعليم آدم وهو أول البشر الذين كُلِّفُوا بالعبادة، قال تعالى:**" وَعَلَّم آدَم الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"**، وفي أمر العبادة خاصة، نسأل: هل فوضه ربه لتحقيق العبودية لعلمه هو، وإلى هدى من عند نفسه، قال تعالى:**"قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى "**.

لقد أخبره ربه بأن الهدى الذي يحقق به العبودية، وينجو به من الضلال والشقاء إنما يأتي من عند الخالق الهادي الذي يرد إليه كل علم، ويرجع إليه كل هدى، فهل ينسب لغير الله هدى أو علم خاصة فيما يتعلق بتحقيق العبودية له اعتقاداً أو عملاً؟

إن الحقيقة التي أكدها القرآن في أكثر من موضع، أن خلاف ذلك - مما يتبعه البشر ويتصورونه علماً منقطع الصلة بالله - خاصة فيما يتعلق بعبادة الله وشريعته ومنهجه للبشر - ليس بعلم وإنما هو ظن وتخرص واتباع للهوى، قال تعالى:**"سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ**

هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ" ، وقال تعالى:" **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى** ".

وإذن هناك حقيقتان مؤكدتان:

الأولى: أن العلم والهدى الذي يحقق مقاصد التشريع لا يأتي إلا من عند الله، فهو الهادي والخالق للبشر الذي يعلم طبائعهم وما فطرهم عليه، "**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** "، وأن ما عداه ليس بعلم وإنما هو ظن وهوى وتخرص.

الثانية: أن سبب ضلال البشر وشقائهم يكمن في اتباعهم لأهوائهم وما يظنونه هدى منقطع الصلة بالله، قال تعالى: " **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ**"، ولا عصمة لهم من هذا الضلال والشقاء إلا في اتباع الهدى المنزل من عند الله " **فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى**".

ثانياً: إن الهدى كما الخلق من خصائص الربوبية:

فمع التسليم بأن الله سبحانه هو خالق الكون بما فيه من إنسان وغيره من المخلوقات، فإنا نسأل هل خلق الله الخلق وتركهم لغيره يدبر أمرهم؟ أم لا يزال قائماً على أمر خلقه يدبره ويسيره ويهديهم سواء السبيل؟ فله الأمر والهدى كما له الخلق، قال تعالى: " **إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**".

وقال تعالى: " **قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ**"، ثم يقول بعدها: "**قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**".

إذن فهناك حقيقة مؤكدة هى: <u>إن الذي يخلق هو الذي يأمر ويهدى</u>. وهذه الحقيقة تفسر موقف إبراهيم عليه السلام من الآلهة المزعومة حين قال:" **فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ** "، وهي عين ما نراه جلياً في رد موسى عليه السلام على الطاغية حين سأله عن ربه " **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** " .

وهكذا تتأكد هذه الحقيقة، فالهدى كما الخلق من خصائص الرب، حق خالص له لا ينبغي لأحد أن ينازعه فيه.

فماذا عمن أعطى لنفسه هذا الحق، فشرع وأحل وحرم ؟

<u>ثالثا:</u> إن المشرعين من دون الله طواغيت نصبوا أنفسهم شركاء لله:

إنه من المعلوم أن الأصنام والحجارة المعبودة من دون الله لم تشرع قانوناً ولم تجعل حلالاً وحراماً، ولم تزعم أنها تهدي إلى الحق؛ ولكنهم البشر المشرعون الذين وضعوا النظريات، وسنوا القوانين التي تتيح لهم تعبيد الناس وإخضاعهم لسلطانهم.

وهم أيضاً الأحبار والعلماء الذين قدموا رأيهم حين أعوزهم النص ليكون حجة ملزمة تحل وتحرم بزعمهم دون سند من هدى أو كتاب منير، قال تعالى:"**قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**".

هؤلاء هم الذين طغوا وتعدوا قدرهم الذي قَدَّرَه الله لهم بأن يكونوا عبيداً له فأبوا إلا أن يكونوا مشرعين شركاء لله فيما هو حق خالص له وحده، فسماهم الله طواغيت، وأمرنا باجتنابهم، بل والكفر بهم وبحقهم في التشريع.

إن فرعون الذي طغى بمنازعته لله في ربوبيته، حين قال:**"أَنَا رَبُّكُم الأَعْلَى"** لم يقل أنه سيخلق مثلما يخلق الله، وإنما قال **"مَاأُرِيكمْ إلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّسَبِيلَ الرَّشَادِ** " أي بما نسب لنفسه من رأي وهدى، وهو عين ما قاله غيره **"سَأُنْزِل مِثْل مَاأَنزَل اللَّهُ"** وقول الآخرين **"هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُواعَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ"**.

وبادعائهم الهدى، وتصديهم للتشريع نصبوا أنفسهم أنداداً لله فقد نازعوه حقه، فهل نجيز لأحد أن يدعي الهدى، ويقول في دين الله برأيه فيوجب ويحظر ويبيح بغير إذن من الله؟ وما موقفنا نحن إن رضينا بحكمهم وقبلنا فتاويهم؟

رابعاً: موقف الراضين بحكم المشرعين وفتاويهم:

نؤكد بلا تردد ووفقاً لمنطوق القرآن أن:

- من رضي بحكمهم وخضع طواعية لقوانينهم هم الزاعمون الإيمان كذباً، وبهتاناً وهم الضالون والخاضعون لسلطان الطاغوت والشيطان، مصداقاً لقوله تعالى: " **أَلَمْ تَرَ إلى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إليكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً"**.

- من اعتمد رأيهم في الدين ليحلوا ويحرموا بغير توقيف من نص، هو من اتخذهم أرباباً من دون الله، مصداقاً لقوله **"اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ"**.
- من أقر بحقهم في التشريع ليجبروا نقصاً مزعوماً فيه، قد أقر بهم شركاء لله، مصداقاً لقوله **"أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ الدِّينِ مَالَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ"** فهل نرضى لأنفسنا هذا الوصف؟ وهل نأمن على أنفسنا إن فارقنا هدى الله، وأخذنا بأقوال الرجال مهما علا قدرهم؟، قال تعالى: **"قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنفَعُنَا وَلا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ"**.

إن مقتضى التسليم لله، أن نوقن بأن الهدى لا يأتي إلا من عنده، فنأخذ ما جاءنا منه جملة، وندع ما أوحت به الشياطين إلى أوليائهم ليجادلونا به.

الفصل الثاني

أوعية الهدى ومصادر التشريع

علمنا مما سبق من له الحق في التشريع، ومن يملك أسبابه من علم وهدى.

والآن كيف نلتمس ذلك الهدى؟ وفيم يتمثل؟ وقد قال تعالى:" **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ" .**

لا ريب أن ذلك الهدى إنما يتمثل فيما أنزل الله، وما أوحى به إلى نبيه، فما الذي أنزله ربنا على نبيه ليقيم به الحجة على الناس ويوجب عليهم اتباعه؟

إنه القرآن العظيم كتاب الله الذي تضمن هداه ومنهجه للبشر لهدايتهم إلى صراطه المستقيم.

حجية القرآن:

قال تعالى:" **إِنَّا أَوْحَيْنَا إليكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إلى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ..."** ثم قال:" **رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً".**

يقرر المولى سبحانه أنه لإقامة حجته على الناس فقد استلزم ذلك بعثة الرسل، وفي خاتمتهم محمد ﷺ وأنزل معه الكتاب متضمناً تلك الحجة، قال تعالى: " **المص * كِتَابٌ أُنزِلَ إليكَ فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ * اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إليكم مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ".**

هذا الكتاب المنزل من عند الله لينذر من كان حياً، وذكرى للمؤمنين، قال عنه ربنا في موضع آخر ".. **قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"**، فهو نور الله الذي يخرج الناس من ظلمات الكفر والضلال، والهادي إلى سبل السلام وإلى الصراط المستقيم، أليست هذه هي غاية التشريع؟

أي أن القرآن هو مصدر الهدى والتشريع للناس فهل هناك مصدر آخر للتشريع من عند الله غير القرآن؟، ألم ينزل على الرسول ﷺ غير القرآن ولم يوح إليه غيره؟

حجية السنة:

يقول المولى سبحانه: " **وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً**"، يدل منطوق الآية الكريمة على أن الله تبارك وتعالى قد أنزل على رسوله ﷺ القرآن ومعه الحكمة، وعلمه من العلم ما لم يكن يعلم ليعلمه للناس ويقضي به بينهم، وأكد ذلك بقوله في موضع آخر " **وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** "، فكل من عند الله، وهو ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله:" ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه "[(١)] فقد أوتى ﷺ مع الكتاب مثله وهي الحكمة التي اختصرها الله له كما قال ﷺ: " أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً"، وقال أيضاً " أعطيت مفاتح الكلم وجوامعه وخواتمه"([٢])، فماذا بقي من الكلام؟، فكلامه ﷺ وكل ما ينطق به إنما هو وحي مما أوحاه الله إليه، وأتاه إياه مصداقاً لقوله تعالى:"**وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**"، وهو أيضاً ما عناه النبي ﷺ في إجابته لعبد الله بن عمرو حين سأله عن كتابة حديثه بقوله" اكتب والذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق"[(٣)]، لذلك يستنكر الرسول ﷺ على من فرق بين ما أوجبه كتاب الله وبين ما أمر به ﷺ في سنته حين يقول:" لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه، إلا أني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله..."[(٤)] .

إذن ما أحل رسول الله ﷺ وما حرم ليس من عنده هو وإنما هو كما يقول مما أتاه الله، وما قضى به وحكم فليس بما يراه هو وإنما بما أراه

---

(١)من حديث المقدام بن معد يكرب، رواه الشافعي في الرسالة، وأحمد في مسنده ومن أصحاب السنن الترمذي وابن ماجه وأبي داود- صححه الألباني وأورده في المشكاة.

(٢) صحيح البخاري.

(٣) رواه أحمد في مسنده، والحاكم وقال حسن صحيح وأقره الذهبي. انظر بلوغ الأماني شرح الفتح الرباني ط ص١٧٢ – ط بيروت

(٤) من حديث أبي رافع – نفس المصادر كما في (١)

الله، وكل ما سنه لأمته من تشريعات فهي بوحي من الله، فطالما هي من الدين فلا شأن لبشريته فيها وإنما هي مما علمه ربه.

ونزيد الأمر بياناً فنقول:

- عندما يقرر النبي ﷺ رجم الزاني والتغريب مع الجلد للبكر - بما ليس في القرآن - بالرغم من أنه مأمور بقوله تعالى:" **اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إليكَ مِنْ رَبِّكَ** " فهل كان يعصي ربه، وهو الذي أخبر عن نفسه بقوله" إني رسول الله ولست أعصيه"؟، أم أنه كان يتبع ما يوحى إليه كما علمه ربه بقوله " **إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إلى**"، إذن فتشريعه هنا بمقتضى الوحي رغم أنه زائد عما في كتاب الله.
- وعندما يحكم النبي ﷺ للزبير بالسقيا أولاً وقبل خصمه، فهو يحكم بما أراه الله مصداقاً لقوله: "**لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** "، لذلك تنزل الآيات بشأن الواقعة - فيما رواه الشيخان وغيرهما - لتقر حكمه وتتوعد الخصم لعدم قبوله الحكم بقوله تعالى: "**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**".
- أضف إلى ذلك أن رسول الله ﷺ هو المبين لما أُجمل في الكتاب والمفسر لما أُشكل فيه، كما أمره ربه بقوله " **وَأَنزَلْنَا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**"، وإلا فأين نجد تفاصيل الشرائع التي أجملها القرآن، من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها من عبادات وهي أس الدين ولا تقوم العبادة إلا بها فأين ذلك في كتاب الله.

وهكذا يتبين لنا أن سنة النبي ﷺ قد تضمنت أحكاماً وتشريعات تضاف إلى ما تضمنه القرآن، وهي بيان لما أجمل فيه من عبادات ومعاملات وغيرها، وكل ذلك هو مما علمه الله وآتاه وأراه وبذلك تثبت حجية السنة وأنها من عند الله ومما أمر به مصداقاً لقوله تعالى: " **وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**".

وهنا يبرز سؤال: هل كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل هو بوحي من الله؟، أليس هناك مجال لاجتهاده ﷺ والقول بالرأي في

الدين؟، وبعبارة أخرى هل كان يملك محمد البشر المجرد عن الوحي حق التشريع؟

نجيـــب فنقول:

أولا: بيَّنا فيما سبق أن العلم والهدى الذي يُستند عليه في التشريع لتحقيق مراد الله منا لا يأتي إلا من عند الله، وأنه حق محض لله، من نازعه فيه فقد نصب نفسه نداً لله، فهل يقبل النبي الكريم أن يكون هذا موقفه من ربه؟

ثانيا: أثبتت النصوص صراحة تلك الحقائق:

- أن الحكمة التي يتكلم بها النبي ﷺ منزلة من عند الله كما القرآن، قال تعالى:" **وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**".
- أن كل ما خرج من فيه ﷺ هو حق كما أخبر النبي ﷺ بقوله " ما خرج مني إلا حق" فهو كما القرآن الذي وصفه المولى سبحانه " **وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ**.." فلا يخرج عن كونه وحياً مصداقاً لقوله "**وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**".
- أن كل ما شرع الرسول فأحل وحرم هو مما آتاه الله " ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"، وهو مما أوحى به إليه لقوله تعالى: " **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا**".
- أنه ﷺ سواء في دعوته إلى الله أو أفعاله التي يعبر بها عن استقامته على الدين لا يتجاوز ما أمر به "**فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ**"
- أن كل ما قضي به وحكم فبما أراه الله، وهو ما أكده ابن عباس بقوله" إن الله قال لنبيه" لتحكم بين الناس بما أراك الله"، ولم يقل بما رأيت.

فماذا بقي من الدين؟ !!.

الحقيقة المؤكدة أنه لم يكن للنبي ﷺ رأياً في الدين مستقلاً عن الوحي، وهو ما عبر عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله " أيها الناس إن الرأي كان من رسول الله يقيناً لأن الله كان يريه"[١]

ثالثا: أما ما ينسب إلى النبي ﷺ من رأي مجرد عن الوحي فلا يخرج عن الآتي:

أ- إما أن يكون في أمور الدنيا الصريحة من تدابير وحرف وغيرها مما قد يظن فيه مصلحة دنيوية مرجوة وليس من الدين في شيء، كما في حادثة تأبير النخل، وقد أشار على الناس أن يَدَعوه، وقد ثبت خلاف ما رأى، ولو كان من أمر الدين لتعارض ذلك مع قوله ﷺ " والذي نفسي بيده لا يخرج مني إلا الحق" إذا تعلق الأمر بالدين وبالشرع، وقد أكد النبي ﷺ أن هذا الأمر من أمور الدنيا والتى فوضهم فيها حين قال" أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وفي رواية أنه ﷺ قال بعد أن أخبروه " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني ربما ظننت ظناً فلا تؤاخذون بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لا أكذب على الله عز وجل"[٢]، يقصد إذا حدثتكم في أمور الدين، وكذلك ما كان من أمره في غزوة بدر، عندما رأى النزول في موضع، فقال له الحباب بن المنذر رضي الله عنه " أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة"؟، فنفى أن يكون من أمر الله فهو أمر دنيوي يُرجع فيه إلى أهل الخبرة.

ب- وقد يكون من أمر الدين، وغلب على ظنه ﷺ أنه من أمور الدنيا وقد يتحقق به مصلحة للمسلمين، وآنذاك فلم يكن الوحي ليدعه بل كان يصوبه ويعاتبه أحياناً فيما أخذ، كما كان الحال في الموقف من الأعمى حين أعرض عنه، وآثر استقبال ذاك النفر من وجهاء قريش ظناً منه أن في ذلك مصلحة ترجى حال إسلامهم، فكان موقف الوحي منه معاتبًا له،

---

(١) أخرجه البيهقي ورواه ابن عبد البر بإسناده إلى عمر.

(١) صحيح مسلم وصحيح سنن ابن ماجه، وفيهما أيضاً " إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فإلى "

بل زاجراً ومؤكدا القول الفصل في مسألة المصلحة، أنه لا اعتداد إلا بالمصلحة المعتبرة شرعاً[١]وليست المرسلة المظنونة، فلم يترك حتى للنبي ﷺ تقدير المصلحة بالرأي المجرد ، ومبيناً أيضاً أن أمور الدين لا تقاس بالرأي المجرد والاستحسان المظنون، فالأعمى الساعي إلى الهدى بمفرده أفضل في ميزان الشرع من الجمع المستغنى، على خلاف ما قد يقرره العقل المجرد.

وهو الأمر الذي ظهر جلياً في مسألة فكاك الأسرى، وقد عرض النبي أمرهم للشورى وأخذ بما ظن فيه مصلحة دنيوية للمسلمين، وكان العتاب من الله الذي حمل معنى التهديد والتعريض بتلك المصلحة المبتغاة، حين قال تعالى:" **تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**"، فتأكد أنه لا مصلحة إلا فيما أقره الشرع.

وبتدخل الوحي في تصويب تلك المواقف تثبت عصمة النبي ﷺ، الأمر الذي يفتقر إليه غيره من القائلين بالرأي والعلل المظنونة والمصالح المرسلة، فمن يصوب لهم ويزجرهم ويتوعدهم؟ أم يظنون أنهم أكرم عند الله من نبيه ومصطفاه وقد راجعه.

جـ- أن تكون من الامور المتعلقة ببشريته ﷺ ولا دخل للوحي فيها لأنها من باب تطبيق النص في الواقع على الوجه التالي:

- كتلك الأمور المتعلقة بإقامة الحدود والتي تتطلب البينة دون الوحي، ومثال ذلك: موقفه ﷺ من إقامة الحد على المرأة التي أنكرت الزنا وقالت " لا أفضح قومي سائر اليوم " رغم تيقنه من أمرها وقوله " لولا البينة لرجمتها".

وكان الأمر على هذا النحو لأنه سيخلفه في القضاء بشر لا صلة لهم بالوحي ويجب أن يقضوا بالبينة وإن كانت على خلاف الحقيقة.

- ومنها أيضاً الحكم في الخصومات والتي يفصل فيها بالحجة والشهادة التي قد تكون على خلاف الحقيقة، من ذلك ما رواه البخاري عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ سمع بخصومة ببابه،

---

(٢) نقصد بالمعتبرة شرعاً التي اعتمدها الشرع ودل عليها تصريحاً أو إيماء وليست المستنبطة المظنونة.

فخرج فوجد رجلين بينهما خصومة فحكم بينهما ثم قال:" إنما أنا بشر وإنكم تحتكمون إلى، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر فأحكم له، فمن حكمت له بحق أخيه فإنما هو قطعة من النار إن شاء أن يأخذها وإن شاء فليدعها"، يقول ذلك النبيﷺ ليفتح باب الاعذار لمن بعده من القضاة البشر إذا ما قضوا بخلاف الحقيقة ووفقاً للبينة.

ولكن في الأمور التي تعظم فيها البلوى وتحت مظلة وحي السماء، لم يكن الوحي ليذر النبي ليقضي على خلاف الحقيقة بل يراجعه ويصوبه، وخاصة إذا كان هناك أبرياء يؤاخذون بجريرة غيرهم، كما في حادثة[1]بني أبيرق الذين سرقوا ورموا بجريرتهم بريئاً، وكان النبي قد برأهم بسبب حيلتهم، فأنزل الله قوله" **إِنَّا أَنزَلْنَا إليكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً*وَاسْتَغْفِرْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً**"، وبهذا تثبت عصمته ﷺ وهو ما لا يكون لغيره الذي يجب أن يقف عند الحجة والشهادة.

وبقضاء الحاكم على هذا النحو فلا جناح عليه، بل هو مأجور إن شاء الله، إن كان يبغي تطبيق حكم الله سواء وافق مراد الله أم لا.

والعجيب والمريب أن القائلين بحجية الرأي يعدون مثل هذه الأمور من باب القول بالرأي في الدين، ليدللوا على شرعية هذا المسلك، فانظر كيف بعدت بهم الشقة، وتمسحوا فيما لا حجة لهم فيه البتة.

(١) من حديث قتادة بن النعمان رواه الترمذي بتمامه في السنن وأورده الألباني في صحيح السنن وقال حسن.

الفصل الثالث

كمال التشريع وبيانه ووفاؤه بحاجة أهله

أما وقد أثبتنا حجية الكتاب والسنة، وأنهما مصدرا التشريع المعتبران.

فالآن نسأل: هل هذا التشريع الرباني المتمثل في هذين المصدرين قد كمل بهما شرع ربنا بحيث لا يدع مجالاً لتمحك أن يتهمه بالنقص وعدم الإحاطة بما يستجد من أحداث، الأمر الذي قد يحتاج معه إلى استحداث مصادر أخرى للتشريع لجبر هذا النقص المزعوم؟ وهل فصلت شرائعه وأحكامه واستبان حلاله من حرامه، أم مازالت في حاجة إلى مزيد بيان؟ وهل يحتاج هذا التشريع إلى شرح وبيان بعد بيان النبي ﷺ وهو المكلف بذلك؟ فهل وفى النبي بما عهد إليه أم قصر في البيان؟.

أولاً: عن كمال التشريع وعدم حاجته إلى مزيد

فنقول: إنه لما كان العلم والهدى الذي تتحقق به العبودية لله، والذي يتضمن منهجه لهداية البشر هو حق خالص لله ولا يأتي إلا من عنده، وجب أن يكون هذا الهدى من الكمال والشمول والإحاطة بكل مسائل الشرع بحيث لا يدع مجالاً لأصحاب الهوى ومتبعي الظن أن يقولوا برأيهم في أمور الدين، فتفتح أبواب الضلال على مصاريعها كما قال تعالى:" **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**"، ولذلك جاء النص الحاسم والآكد والقاطع لألسنة السوء التي دأبت على وصف شرع ربنا بالنقص وعدم احاطته بما يستجد من أحداث؛ مثل قول من قال " إن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية

فمالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى "، أو قولهم " إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة "، وغير ذلك من الشغب الرخيص لإيجاد موطئ قدم لهم في مسألة التشريع مبررين صنيعهم بأنهم إنما يجبرون نقصاً ويسدون عجزاً في الشرع.

☜أقول: كانت تلك الآية الكريمة المحكمة التي لم يعقلها القوم، وهي من آخر ما نزل من القرآن، والمتمثلة في قوله تعالى:**"اليوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِيناً"** فما معنى اكتمال الدين إلا أن يفي الشرع ويكفي لبيان كافة الأحكام المخاطب بها الناس في كل زمان وحتى قيام الساعة، سواء بالنص على كل حالة بعينها وكل فرد وكل مسألة، أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة والعلل المنصوص عليها ومفهوم النصوص لا غير؟، أم تقولون أن المخاطبين بهذه الآية هم أصحاب النبي فحسب فكمل الشرع لديهم دون غيرهم؟.

ونضيف أنه إذا كان ربنا تبارك وتعالى قد أكمل دينه قبل أن يقبض نبيه، كما دلت الآية، فإن كل ما أضافه القوم من مصادر للتشريع تعتمد على الرأي إن كانت من الدين، فإن دين الله وشرعه لم يكتمل إلا بما أضافوه واستحدثوه من مصادر، وفي هذا رد وتكذيب صريح للقرآن، وإن لم يكن من الدين فأي فائدة في الاشتغال بما ليس من الدين؟! وهو ما صرح به الشوكاني في القول المفيد.

هذا بالإضافة إلى سائر النصوص التي تدل على أن دين الله وشرعه قد كَمُلَ وبُيِّنَ كله، مثل قوله تعالى" **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ** "، وما ورد عن النبي في هذا الصدد مثل قوله ﷺ " إن الله فرض فرائض

فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء غير نسيان رحمة بكم فلا تبحثوا عنها"([1]) فهل الدين إلا فرائض وحدود وحرمات؟ وما سكت عنه الشرع فهو كما أخبر النبي ﷺ عفو فلا نسأل عنه، فهل قبلنا من الله عافيته ورأفته وما سكت عنه فأباحه، أم نستدرك على الله ونجعله شغلنا الشاغل كما فعل القوم بإلحاق ما سكت عنه الشرع بما صرحت به النصوص لعلة مستنبطة مدعاه أو مشابهة مظنونة او مصلحة مزعومة أو خلافه.

ثانيا: عن تفصيل الشرع

يقول تعالى: " **كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** "، فهو عربي مفصل حتى لا يقال لولا فصلت آياته، وقال تعالى:" **وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ**".

وفي معرض الحديث عن التشريع، ما أحل الله وما حرم، تأتي هذه الآية القاطعة لتحسم الجدل في هذا الأمر، بقوله تعالى:" **وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إليه وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ** ".

وأي عدوان أعظم من أن ننازع الله فيما هو حق محض له؟.

فهل هناك مجال لمدعي بعد ذلك أن يقول برأيه هذا حلال وهذا حرام أو يدعي بأن الشرع لم يفصل وقد فصل الله ما حرم وأباح غيره؟ قال تعالى:" **وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ** ".

([1]) رواه الحاكم في المستدرك وكذا في سنن الدارقطني والبيهقي والمعجم الكبير للطبراني وحلية الأولياء لأبي نعيم، وإسناده صحيح.

<u>ثالثاً:</u> عن بيان الشرع

يقول المولى سبحانه:" **قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ** "، **وقال تعالى:" وَأَنزَلْنَا إليكم نُوراً مُبِيناً"**، وقال جل شأنه:" **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ"**، فما أُجمل وأُشكل في موضع، استبان وفُسر في مواضع اخرى، ثم إن الله تبارك وتعالى لم يعهد ببيان ما أجمل وشرح ما أشكل إلى من يصيب ويخطئ، وإنما إلى المعصوم ﷺ والمؤيد بسند من الوحي فأمره ربه بالبيان، قال تعالى: **" وَأَنزَلْنَا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"**، فهل قصر صلوات الله عليه في البيان لنحتاج لبيان غيره وشارح من بعده؟ وهل بيان غيره أوفى من بيانه وأوضح؟، وقد أوتي جوامع الكلم ومفاتحه وخواتمه،وقالت عنه السيدة عائشة رضي الله عنها: " كان كلام رسول الله ﷺ فصلاً يفهمه كل من يسمعه ".

فما ظنكم بنبيكم ؟ وماذا ترون في أنفسكم ؟ .

الباب الثاني

مصادر التشريع المزعومة وأهل الرأي

أما وقد سقنا الأدلة البينات والنصوص القاطعات التي تفيد حصر الهدى والتشريع فيما أنزل الله (الكتاب والسنة)، والتي تفيد أيضاً وفاء النصوص بحاجة أهل الشرع دونما حاجة إلى المزيد مما يغلق الباب أمام البحث عن مصادر أخرى للتشريع لجبر أي نقص متوهم، وبالرغم من ذلك فقد كان هناك فريق آخر ممن حمل هذا العلم الشريف، رأى أنه ما زال هناك ثمة نقص في التشريع، فالوقائع في نظرهم تتعدى المنصوص عليه، ومن ثم تحتم عليهم استحداث مصادر أخرى للتشريع لجبر هذا النقص المزعوم في الكتاب والسنة، وهذا الفريق هم من يعرف بأهل الرأي.

فمن هم أهل الرأي؟ وما هي دوافعهم لتبنيه؟ وما هي شبهاتهم في ذلك؟٠

ولاستجلاء حقيقتهم ودوافعهم وشبهاتهم سنتناول هنا ثلاثة فصول:

١- الفصل الأول: أهل الرأي ودوافعهم لاعتماد الرأي مذهباً.
٢- الفصل الثاني: شبهات أهل الرأي لادعاء النقص في الدين.
٣- الفصل الثالث: مصادر التشريع المزعومة والرد عليها.

الفصل الأول

أهل الرأي ودوافعهم لاعتماد الرأي مذهباً

وفيه مسألتان:

١- من هم أهل الرأي؟ ٢- دوافع أهل الرأي لاعتماده مذهباً.

المسألة الأولى: من هم أهل الرأي؟

لتحديد المقصود بهذا الفريق، ولتسليط الضوء على أشهر أعيانهم وروادهم، وبدء آرائهم ومقالاتهم، نسوق طرفاً من مواقف مخالفيهم من أهل الحديث تجاههم.

فها هو التابعي الجليل، أبو عمرو بن شراحيل (١٩-١٠٣هـ) وهو من كبار التابعين، وأحد رجال الحديث الثقات، والذي يضرب المثل بحفظه، يقول فيما يرويه عنه ابن عبد البر وابن حزم كل بسنده: "والله لقد بغض إلى هؤلاء القوم المسجد حتى لهو أبغض إليّ من كناسة داري"، قيل له من هم ؟ قال: " هؤلاء الأرائيون"، وكان في المسجد حماد بن أبي سليمان [١] وأصحابه.

وها هو إمام أهل الشام، أبو عمرو عبد الرحمن الأوزاعي (١٥٧/٨هـ) وهو من أئمة الفقه[٢] الذي أسس مذهبه على الحديث النبوي، وكره الرأي والقياس فنراه يتصدى لأهل الرأي، ويرد على أبي حنيفه فيما عرف بسير الأوزاعي، وقد رواها أبو يوسف تلميذ أبي حنيفه وعارضها، ورواها الشافعي وعلق عليها[٣].

١- حماد بن ابي سليمان شيخ أبي حنيفه، سنذكر طرفاً من ترجمته لاحقاً.

٢- طبقات الفقهاء لأبي اسحاق الشيرازي – تاريخ التشريع للخضري.

٣- وذكر عن الأوزاعي في حلية الأولياء (٣٥/٦)، وفي الوفيات ٧٢٥/١، أن له كتاب " السنن " في الفقه، و" المسائل" وقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة.

وأيضا ما نقل عن سفيان بن عيينه، وهو احد رجال الحديث الثقات، أنه قال:" ما زال أمر الناس معتدلاً حتى غير ذلك أبو حنيفه في الكوفة، والبتي في البصرة وربيعه في المدينة"[١].

نقول: والحقيقة أن أبا حنيفه ليس هو أول من غير في الكوفة، فقد كان قصب السبق لشيخه المرجئ حماد بن أبي سليمان الذي جمع بين حالقتي الدين – الرأي والإرجاء – والذي تتلمذ عليه الإمام ودان له بالفضل، وآل على نفسه ألا يدع مجلسه حتى يدركه الموت، ولازمه ثمانية وعشرين سنة، فنحى نحوه، وأخذ بطريقته حتى فاق أستاذه في رأيه وأقيسته فضرب به المثل في القياس، وهو ما ذكره عنه الشافعي حين قال: " إن الناس عيال على أبي حنيفه في القياس" رواه الخطيب في تاريخه، وفيه أيضاً أن الشافعي قال لمالك: "هل رأيت أبا حنيفه، قال: "نعم رأيت رجلاً لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته" وفي رواية: " لو قال أن هذه الأسطوانة من ذهب لأقام الدليل القياسي على حجة قوله".

ولم لا ؟ فقد عرف عنه براعته في علم الكلام وبلوغه فيه مبلغاً يشار إليه بالبنان وأعطي فيه جدلاً، وكان يعده أرفع العلوم لكونه – كما يراه – في أصول الدين[٢].

وكما سنرى لاحقاً أن علم الكلام هذا كان مدخله للقياس ودافعه للتشدد في قبول الخبر، وكذلك لأن زاده من النصوص يسير، وهو ما ذكره ابن خلدون حين قال:" إن الأئمة المجتهدين تفاوتوا في الإكثار من الرواية والإقلال، وأبو حنيفه يقال بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً "، ويبرر قلة روايته لتشدده في شروط الرواية والتحمل، واستطرد قائلاً: " وقد ضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي" أ.هـ

٤- ذكره أبو نعيم في حلية الأولياء، والخطيب في تاريخ بغداد.

١- كل ما ذكر من ترجمة الإمام وشيخه هنا، مقتبس مما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمته للإمام في تاريخه.

وصرح أيضاً النسائي بقلة رواية الإمام للحديث حين ذكره في كتاب الضعفاء قائلاً: " نعمان بن ثابت، أبي حنيفه ليس بالقوي في الحديث، وهو كثير الخطأ على قلة روايته ".

وسنضرب صفحاً عن بقية ما قاله علماء الجرح والتعديل في شأنه، وكذا ما ذكره بعض أهل الحديث عن دينه ومعتقده، فهذا ليس من مقاصدنا، وإنما أردنا أن نبرز ما قرره المؤرخون عنه من أنه علم من أعلام الرأي وما حمله على ذلك التوجه.

ويمكن القول أنه قد اشتهر نسبة أهل الرأي إلى تلاميذ وأتباع مذهب أبي حنيفه، خاصة مع تولي تلميذه الأول أبي يوسف سدة القضاء، واعتماد مذهبهم كمذهب للدولة العباسية.

هذا عمن اشتهر عنهم اعتماد الرأي في الدين كمذهب وسنذكر دوافعهم إلى ذلك لاحقاً.

أما عن سائر الأئمة، وإن عرف عن بعضهم القول بالقياس الجلي إلا أن جل اعتمادهم كان على السنن والآثار.

- فمذهب الإمام مالك في الاستدلال يمكن الوقوف عليه من أعماله، والتحري عن مشايخه الذين تلقى منهم وتتلمذ عليهم، فهم في جملتهم أهل سنن وآثار من أمثال الزهري وابن هرمز وأبي الزناد، إلا ما كان من أمر شيخه ربيعه بن فروخ المعروف بربيعة الرأي، وهو الذي أفسد على الناس في المدينة شريعتهم، وكدر نقاء محجتهم، فقد أخذ عنه الإمام فقه الرأي، وأضاف إلى ذلك ما عرف بإجماع وعمل أهل المدينة وغير ذلك مما تضمنه كتابه الأسبق في نوعه (الموطأ)، وما ظهر أثره في فقهه على المدونة.

إلا أنه قد نُقل عن الإمام تندمه أشد الندم على ما بدر منه من الرأي ومسائله، ففيما رواه ابن عبد البر بسنده عن القعنبي أنه دخل على مالك، فوجده يبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقال يا ابن قعنب: أنا لله على ما فرط مني،

ليتني جلدت بكل كلمة تكلمت بها في هذا الأمر سوطاً، ولم يكن فرط مني ما فرط من هذا الرأي وهذه المسائل، وقد كان لي سعة فيما سبقت إليه".

نعم لقد كان له رحمه الله سعة فيما سبق إليه.

ورغم هذا التندم الشديد فما زال أتباعه يعتمدون تلك المسائل التي قال فيها الإمام برأيه، وكان الأولى بهم أن يطرحوها جانباً إمضاءً لوصية الإمام، ففيما رواه عنه ابن حزم في إحكامه وغيره قوله " إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأي، وكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه ".

▪ وعن منهج الإمام الشافعي وأصوله، فقد أوردها في كتابه الأصولي غير المسبوق الرسالة ٥٩٤، وكذا في كتابه الأم ج٣٤٦/٧، حيث قال: نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، فنقول حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع، ثم القياس وهو أضعف من هذا ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود"، وروى ابن أبي حاتم في آداب الشافعي، وابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد وغيرهم، عن عبدالله بن أحمد عن أبيه أن الشافعي قال له : " أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث الصحيح فأعلموني به أي شيء يكون حتى أذهب إليه".

▪ هذا عمن تورطوا أو اضطروا إلى الرأي والقياس وهذا موقفهم، أما غير هؤلاء من الأئمة الفقهاء، والذين لم يعتبرهم بعض المؤرخين من المجتهدين لأنهم لم يعتمدوا الرأي رغم شهرة هؤلاء الأئمة وغزارة علمهم؛ مثل الإمام أحمد بن حنبل والإمام الأوزاعي والثوري والليث بن سعد وداود الظاهري وغيرهم، فلم يعرف عنهم الاشتغال بالرأي، بل ذموا القياس وأصحابه، وكان بينهم وبين أهل الرأي سجالات كما سبق أن أشرنا.

▪ فقد صرح الإمام أحمد بن حنبل بوجوب ترك القياس بقوله: " فليتجنب المشتغل بالفقه المجمل والقياس " بل ذهب إلى العمل بالحديث المرسل والضعيف مرجحا له على القياس، ونهى الناس عن تقليده وغيره

من الأئمة، وهؤلاء الأئمة وسلفهم من الصحابة والتابعين هم من صنفوا بأهل الحديث تمييزاً لهم عن أهل الرأي.

ولما كان جُل من عمل بالرأي من أهل العراق، وجُل من اهتم بالسنن والآثار من أهل الحجاز فقد ظهرت مدرستان واتجاهان؛ مدرسة الكوفة أو العراق، ومدرسة الحجاز، وقد تميزت كل منهما بخصائص ونزعات تشريعية ولكل أسبابه نجملها في الآتي:

أما أهل العراق فقد عرف عنهم قلة روايتهم للحديث ولذلك أسبابه؛ منها المبالغة في شروط قبول الخبر، فلا يحتجون إلا بالسنة المتواترة أو المشهورة وما يرويه الفقهاء خاصة، وكذلك اشتهر عنهم جرأتهم على الفتوى، وعدم تهيبهم للرأي لاعتقادهم أن النصوص وإن كثرت فهي محدودة في حين أن الوقائع غير محدودة، ولذلك تعين الاجتهاد فيما توافر لديهم من نصوص، واستعمال العقل لاستخراج ما بها من علل، وكذلك ما تعلق بها من مصالح ليصيغوا منها قواعد تتعدى المنصوص عليه إلى ما اعتبروه مسكوتاً عنه من نوازل، بل وأيضا ما افترضوه من مسائل، فما حاجتهم إلا النصوص إذن؟

وبالنسبة للحجازيين، فقد كانوا وقافين عند النص، وإذا سئل أحدهم عن مسألة، وعلم فيها نص أجاب، وإن لم يعلم فيها نص توقف وامتنع عن الفتوى فيها برأيه، فكانوا يتهيبون ذلك ولا يفتون إلا إذا دعت الحاجة،ثم إنهم لكثرة اشتغالهم برواية الحديث، ولأنهم لم يبالغوا في شروط قبول الخبر كما فعل العراقيون، فاحتجوا بما رواه الثقات العدول مهما كان عددهم، اشتهر الحديث أم لم يشتهر، ورواه الفقهاء أو غيرهم، لذلك كله كثرت ثرواتهم من السنة إلى حد كبير.

يضاف إلى ذلك بساطة الحياة وفطرتها في البادية مما أدى إلى قلة النوازل، فلم تتوافر لديهم دواع للقول بالرأي كما فعل أهل العراق.

وسنفصل الآن دوافع أهل الرأي لتبنيه مذهباً.

<u>المسألة الثانية</u>: دوافع أهل لرأي لاعتماده مذهباً

وكيف انزلقت أقدامهم إلى ذلك المستنقع الآسن؟

عرفنا من هم المقصودون بأهل الرأي وأشهر روادهم والمؤسسين له، وعلمنا اشتهاره بالعراق لكثرة أتباعهم فيه، وتمكنهم من اعتلاء سدة القضاء به، حتى أصبح مذهب الدولة العباسية على مدى خمسمائة عام، ثم انتقل إلى الدولة العثمانية مثلها، ووقفنا كذلك على نزعتهم التشريعية، والآن سنرصد دوافعهم إلى تبني الرأي مذهباً والتي يمكن تفصيلها على الوجه التالي:

<u>الدافع الأول</u>: تزايد الحاجة إلى التشريع

ففي المجتمعات الإنسانية ذات التوجه العقدي والتي يحتل فيها الدين مكانة الصدارة، وتتوجه فيها قلوب البشر إلى خالقهم عبادة وتقرباً، ويخضع فيها السلوك الإنساني للتقويم المستمر والمحاسبة الذاتية بوازع من ضمائر يقظة وخشية من حساب أخروي أليم، وهو الأمر المتحقق في بدايات الدولة الإسلامية الفتية، وكان المسلمون فيها شديدي الحرص على أن تكون جميع أعمالهم وتصرفاتهم من عبادات ومعاملات وأخلاق وغيرها على وفق أحكام الشرع، وبالتالي كانت الحاجة إلى التشريع ملحة، أضف إلى ذلك اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتباعد أطرافها وقد شملت برعايتها شعوباً وأجناساً مختلفة، تنوعت عاداتهم وتعقدت معاملاتهم خاصة في بلاد العراق التي كانت على تخوم الممالك العظيمة البائدة، فكثرت المسائل المستفتي فيها ولابد من أحكام لتلبية تلك الحاجات(١)، فهل كانت النصوص المتوافرة لديهم في هذه الفترة وفي تلك الأماكن كافية لتلبية تلك الحاجات؟، وإذا لم تكن كذلك فهل تُرك لمشرعيهم حرية التصرف بالرأي وغيره لسد تلك الحاجات؟.

١- ألم تكن تلك الأمور في حسابات الشرع الإسلامي المنزل للناس كافة، والمخاطب به كل العالمين في مختلف الأمكنة والأزمنة أم غفل عنها؟ حاشاه.

الدافع الثاني : ندرة النصوص لديهم.

نقول: إنه قد ظهرت إرهاصات هذا المذهب في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وكان العلم في هذه الفترة ينقل بالمشافهة والتلقي المباشر، ولم تكن السنة قد دونت إلا من بعض المدونات الفردية؛ مثل ما كان يكتبه عبد الله بن عمرو، وصحيفة علي بن أبي طالب، وصحيفة همام بن منبه، وكتاب عمرو بن حكيم بن حزام وغيرها، وهي في مجملها نصوص محدودة في عددها وموضوعاتها، فلم يكن التعويل عليها، ولكن نقل العلم بأن لازم الصحابة الذين كانوا يتصدون للإفتاء في مختلف الأمصار جماعة من التابعين أخذوا عنهم القرآن وما رووه من السنة وحفظوا فتاواهم، ومنهم من كان يفتي في حياة الصحابة، وقد لازم هؤلاء التابعين في حياتهم جماعة من تابعي التابعين تلقوا عنهم ما تلقوه عن الصحابة وهكذا حتى وصل الأمر إلى الأئمة الفقهاء.

ففي المدينة كان من أشهر من يفتي من الصحابة عمر وعلي وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وتلقى عنهم الفقهاء السبعة، سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأخوه خارجة، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، كان ذلك قبل انتهاء القرن الأول ثم من بعدهم الزهري ويحي بن سعيد حتى وصل إلى الأمام مالك وأقرانه.

وفي الكوفة أخذ عن عبد الله بن مسعود تلاميذه علقمة بن قيس والقاضي شريح ثم إبراهيم النخعي فتلميذه حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة.

وفي مصر أخذ عن عبد الله بن عمرو، الليث بن سعد وأقرانه ومن بعدهم الشافعي وأقرانه[1].

١- ضربنا صفحاً عن علماء سائر الأمصار لبعد تأثير علمهم على الفقه والفقهاء وهو موضوعنا.

ولا ريب أن أثر هذه الطريقة في النقل يتفاوت من مكان إلى آخر، فهي تعتمد على أفراد معدودين مع اتساع رقعة البلاد، وتنامي المسافات وصعوبة الحركة مع تفرق الصحابة في الأمصار، فقد يكون عند قطر من النصوص ما لم يتوافر لغيره وخاصة في البلاد التي لم يعرف عن أهلها الاشتغال بالرواية والتحمل مثل العراق - على خلاف أهل المدينة ومكة - فكانت نصوص السنة لديهم من الندرة بمكان، فهل كان لهذا أثره في توجه أهل الرأي لاعتماده مذهباً؟

<u>الدافع الثالث:</u> عدم وثوقهم فى حجية السنة لديهم.

ومما ضاعف من قلة الزاد لديهم من النصوص عدم وثوقهم في حجية السنة لديهم والمبالغة في شروط قبولها، فما زاد الطين بلة أن توافق مع تلك الأسباب والظروف انتشار الفرق المنتسبة للأمة الإسلامية وشيوع مقالاتها خاصة في العراق وما عرف عنهم من وضع الأحاديث وتحريفها لتخدم مذاهبهم، مما قلل من وثوق الفقهاء بصحتها، ولم يكن لديهم من علوم الجرح والتعديل ما يعول عليه لتحقيقها وبيان صحيحها من ضعيفها، فبالغوا في شروط المقبول منها وخاصة أن لديهم من القواعد المنطقية التي تحد من درجة القبول، ومن شروطهم تلك:

أ- شرط عرض الحديث على الكتاب والسنة المتواترة لاعتقادهم أن الحديث الوارد من طريق الآحاد وإن صح لا يقوى على معارضة ظاهر النصوص المتواترة، فلا يرجح أحد وجوه الدلالة الأخرى، ولا يخصص عموم تلك النصوص، ولا يقيد مطلقها فضلاً عن أن ينسخها.

ب- اشتراطهم أن يكون المحدث فقيهاً إذا خالف النص قياس الأصول بناءً على اعتقادهم أن القواعد الكلية التي وضعوها لا تُنقض بمثل هذا الخبر.

جـ- اعتقادهم أن خبر الآحاد لا يفيد العلم ، وأن الأمور العلمية مثل أمور الغيب ولحوق الوعيد وغيرها لا تثبت إلا بالقطع الذي لا يتحقق إلا بالتواتر.

هذا شأنهم حال توافر تلك العوامل التي ساهمت في ندرة النصوص لديهم مع حاجتهم الملحة إلى التشريع، فهل لو كانت النصوص متوافرة بكاملها سيغير ذلك من الأمر شيء؟ والآن ندلف إلى الدافع الأخير، قاصمة الظهر.

<u>الدافع الرابع</u>: اعتقادهم بأن النصوص وحدها لن تفي بحاجة أهل الشرع.

فقد كانت لديهم – في العراق خاصة – القناعة بأن النصوص وإن كثرت ونقلت إليهم بتمامها كما تركها صاحب المحجة البيضاء فهي لن تفي بما يستجد من أحداث وفقاً لقاعدتهم المنطقية- وهي البضاعة المعتمدة لديهم- التي تقول: " إن النصوص متناهية والوقائع والأحداث لا تتناهى، فما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ".

أضف إلى ذلك فإن الرصيد الذي لديهم من القواعد المنطقية والأقيسة العقلية أشعرهم بالاستغناء وعدم الحاجة إلى مزيد من النصوص، خاصة وقد كان لديهم قناعة بأن الأحكام في جُل المسائل معللة، وقد راعى ذلك الشرع-حسب قولهم- وأن الشريعة لها مقصد واحد وهو رعاية مصالح العباد، إذن عليهم فقط أن يبذلوا جهدهم لسبر غور تلك النصوص المتاحة لاستخراج عللها والمصالح التي تغيَّاها الشرع، وصياغة ذلك في صورة قواعد كلية مطَّردة ثم يفرعون عليها المسائل نفياً وإثباتاً، بل من الممكن لهم أن يقترحوا مسائل افتراضية لم تحدث بعد ويستنبطوا أحكامها من تلك القواعد، وهذا هو معنى الاجتهاد عندهم، فهم مستغنون بقواعدهم تلك عن النصوص، بل هي عندهم المعيار لصحة النص[١] فلا يجب أن يتعارض نص مع تلك القواعد، فهم يرجحون نص على نص حسب موافقته أو معارضته للقواعد، ويصرفون بها النصوص عن ظواهرها وهو ما لم يجعلوه لخبر الآحاد، والغريب أنهم قد يستدلون بالحديث

١- حيث أن خبر الآحاد ظني – كما يزعمون - في حين أن القاعدة العقلية مبنية على مقدمات منطقية سليمة فهي أرجح وأقوى في حجيتها.

الضعيف الموافق لقواعدهم ويردون به الحديث الصحيح المخالف لها، وإليك بعض الأمثلة:

مثال على رد الحديث الصحيح المخالف لقاعدتهم، وتعضيد القاعدة بأحاديث ضعيفة: أورد الشوكاني في نيل الأوطار" باب وجوب قراءة الفاتحة" حديثي الباب للمصنف، عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " رواه الجماعة، وفي لفظ " لا تجزئ صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " رواه الدارقطني وقال إسناده صحيح ثم قال الشوكاني بعد أن أوردهما من طرق عدة:

" والحديث يدل على تعيين فاتحة الكتاب في الصلاة، وأنه لا يجزئ غيرها، وإليه ذهب مالك والشافعي وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم" ثم قال بعد: " فالحديث صالح للاحتجاج به على أن الفاتحة من شروط الصلاة لا من واجباتها فقط لأن عدمها قد استلزم عدم الصلاة وهذا شأن الشرط " ثم استطرد قائلاً: " وذهبت الحنفية وطائفة قليلة إلى أنها لا تجب بل الواجب آية من القرآن"، هكذا قال النووي، ثم قال: والصواب ما قاله الحافظ – يقصد ابن حجر – أن الحنفية يقولون بوجوب قراءة الفاتحة لكن بنوا على قاعدتهم أنها مع الوجوب ليست شرطاً في صحة الصلاة، لأن وجوبها إنما ثبت بالسنة والذي لا تتم الصلاة إلا به فرض، والفرض عندهم لا يثبت بما يزيد على القرآن، وقد قال تعالى:" فاقرءوا ما تيسر منه "، فالفرض قراءة ما تيسر، وتعيين الفاتحة إنما يثبت بالحديث فيكون واجباً يأثم من يتركه وتجزئ الصلاة بدونه " ثم عقب على ذلك الشوكاني بقوله: " وهذا تعويل على رأي فاسد حاصله رد كثير من السنة المطهرة بلا برهان ولا حجة، فكم موطن من المواطن يقول فيه الشارع لا يجزئ كذا، لا يقبل كذا ويقول المتمسكون بهذا الرأي يجزئ ويقبل ويصح، ولمثل هذا حذر السلف من أهل الرأي"

ومن قواعدهم في ذلك أيضاً ما نقله الشوكاني عنهم؛ أن الآية مصرحة بما تيسر وهو تخيير فلو تعينت الفاتحة لكان التعيين نسخاً

للتخيير والقطعي لا يُنسخ بالظني فيجب توجيه النفي إلى الكمال، لا الصحة.

وقد استدلوا لتعضيد قاعدتهم بحديث لأبي سعيد بلفظ " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو غيرها " قال ابن سيد الناس لا يدري بهذا اللفظ من أين جاء وقد صح عن أبي سعيد عند أبي داود أنه قال:" أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" وإسناده صحيح.

مثال على ما يصرفون به النص عن ظاهره وفقاً لقاعدتهم القياسية: حديث غيلان بن سلمة الثقفي حين أسلم وتحته عشرة نسوة: "أمسك أربعا وفارق سائرهن " فظاهر اللفظ تفويض غيلان مستقلاً بالإمساك والفراق، بمعنى يتخير أربعاً فيمسكهن ويطلق الباقيات، وإليه ذهب الجمهور، أما الأحناف فرأوا وفقاً للقياس أنه ليست بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض، فيجب أن يحمل الإمساك على ابتداء النكاح بمعنى أن يطلق العشر ثم يعقد على أربع منهن لا أن يمسك كما أخبره النبي.

ومن راجع كتب الفقه خاصة المقارن وقف على الكثير من هذه الأحكام التي خالف أصحاب الرأي النصوص لمخالفتها قواعدهم، وقد جمع المحقق محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد في مجلد ضخم المسائل التي خالف كل واحد من الأئمة الحديث الصحيح انفراداً واجتماعاً، ولكنه قال في أول المجلد " إن نسبة هذه المسائل إلى الأئمة المجتهدين حرام، وأنه يجب على الفقهاء المقلدين لهم معرفتها لئلا يعزوها إليهم" وكأنه يشير إلى تبرئة الأئمة جميعاً من آرائهم المخالفة لصحيح السنة، فقد قال الشافعي: " إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله، فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت "[1]، وقال الإمام مالك : " إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فكل ما وافق

١- رواه ابن حبان في صحيحه ٣/ ٢٨٤، وأبي نعيم في الحلية والخطيب في الاحتجاج بالشافعي وغيرهم.

الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه"[١] وقد ذكرنا بكاءه وندمه على ما فرط منه من رأي.

وها هو الإمام أبو حنيفة يصرح بشبيه ذلك بقوله فيما رواه ابن القيم في إعلام الموقعين ٣٠٩/٢ " لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعرف من أين أخذناه " وفي رواية الشعراني عنه في الميزان ٥٥/١ قوله: " حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي " وزاد ابن القيم قوله: " فإننا بشر نقول القول اليوم ونرجع عنه غداً " وفي أخرى قال: " ويحك يا يعقوب (هو أبو يوسف) لا تكتب كل ما تسمع مني فإني قد أرى الرأي اليوم وأتركه غداً، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد ".

قال الشعراني بعده: " واعتقادنا واعتقاد كل منصف في الإمام أبي حنيفه أنه لو عاش حتى دونت الشريعة، وبعد رحيل الحفاظ في جمعها من البلاد والثغور وظفر بها، لأخذ بها وترك كل قياس كان قاسه ".

فإذا كان هذا هو موقف الأئمة من الرأي الذي رأوه، وأيضا كان موقف تلاميذهم فلا يأخذون بكل أقوال أئمتهم، وتركوا الكثير منها لمخالفته للسنة، حتى إن الإمامين محمد بن الحسن وأبا يوسف قد خالف شيخهما أبا حنيفة في نحو ثلث المذهب كما حكاه عنهما ابن عابدين في (الحاشية ٦٢/١).

وها هو الإمام المزني يقول في أول مختصره في فقه الشافعي بهامش الأم:" اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن ادريس الشافعي، لأقربه على من أراد مع إعلان نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر في دينه ويحتاط فيه لنفسه" وقد صرح بمخالفته إمامه في نحو عشرين مسألة.

فواعجباً لآراء ومذاهب تراجع عنها وتبرأ منها أصحابها والمؤسسون لها ويتشبث بها من دونهم من الأتباع والفقهاء المقلدين

٢- رواه ابن عبد البر في الجامع ٣٢/٢ – وابن حزم في الإحكام ٦٤٩/٦، والغلاني في إيقاظ الهمم ٧٢.

ليفسدوا على الناس شريعتهم، فهل يؤتمن مثل هؤلاء على دين إذ لم يلتزموا بنصائح أئمتهم وتمادوا في الخطأ؟.

وماذا ننتظر من أناس يرون في خبر الآحاد إفادة الظن ويردونه بأقيستهم المظنونة، مع أنه جاء من طريق الثقات الصادقين الضابطين على وجه يصح، ومع تحذير الرسول ﷺ من القول بالظن بقوله " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث "، فهل يتساوى خبر الصادق مع أكذب الحديث؟

لقد صدق فيهم قول ابن الخطاب رضي الله عنه فيما رواه بسنده عنه ابن عبد البر حين قال " إن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم أن يحفظوها، وتفلتت عنهم أن يرووها، واستحيوا حين يُسألوا أن يقولوا لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم".

فهل بعد هذا التحذير يؤخذ منهم رأي ويؤتمنون على دين؟

الفصل الثاني

شبهات أهل الرأي في ادعاء النقص واعتماد الرأي لسد النقص المزعوم

والآن سنعرِّج على متكأ القوم وشبهاتهم في ادعاء النقص في الشريعة، ونتعقبها بالرد وبيان فسادها، حيث سيتبين لنا أنهم اعتمدوا على شبهات نصية إما أن صريحها غير صحيح أو أن صحيحها غير صريح ولا يفيد ما ذهبوا إليه، وبيان ذلك كالآتي:

<u>الشبهة الأولى</u>: النص والتصريح بالنقص، وعمدتهم في ذلك حديث معاذ بن جبل حين بعثه النبي إلى اليمن، وإليكم الحديث:

أخرج أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة قال: حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ " قال: لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله، قال: أجتهد رأي ولا آلو، قال فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ".

وأخذوا من هذا الحديث أن هناك أمورا من الشرع لم يرد بها نص لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله، وأن هذه الأمور يُقضى فيها بالرأي.

أورد هذا الحديث ابن قدامة في معرض تدليله على حجية القياس ثم قال: قالوا هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من حمص، قال الترمذي: والحارث والرجال مجهولون، قال بن قدامة وهذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلاً، قال البخاري لا يعرف الحارث إلا بهذا الحديث، ولا يصح.

☜قلت: حديث به جهالة حال وجهالة أعيان وأحوال في موضعين متتالين من السند ولا يرى فيه ابن قدامة إلا الإرسال ، وإن كان يكفي

لرد الحديث ، فهو ليس من مراسيل الصحابة، فماذا يكون الاعضال إذن؟ وهو من أعظم الأمور التي يرد بها الخبر وتطعن في السند.

أما ما قيل عن تلقي الأمة له بالقبول فهو من الكلام المرسل الذي يُشغب به لتمرير الكذب على رسول الله ﷺ، كيف وقد قال عنه راويه الترمذي أيضاً: لا نعرفه إلا من وجه إسناده ليس بمتصل، وعده ابن الجوزي من الموضوعات وقال: حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة، وأثبت ابن حزم في كتاب الإحكام بطلان الحديث، وقال الشوكاني في الإرشاد في معرض إنكاره لهذا الحديث، والكلام في إسناد هذا الحديث يطول، ثم أخذ في بيان مصادمته لنصوص الشريعة، فهل هؤلاء العلماء ليسوا من الأمة؟ وأي أمة تلك التي قبلته، وقبلت معه الكذب على رسول الله لتفتح معه أبواب الشرك على مصاريعها؟

☜أقول: انظر إلى حديث بهذا الضعف والبطلان ثم يكون عمدة القوم في اثبات هذه العظائم:

١- الترتيب في الاستدلال بين القرآن السنة، وهو الأمر الذي لم تنبه إليه الشريعة ولم تلفت إليه في أي موضع، مع أن الثابت أن حكم النازلة قد يأتي من خلال السنة فقط أو القرآن فقط أو كلاهما دون اعتبار للترتيب، وقد كان صحابة رسول الله إذا عرضت عليهم حادثة يسألون عن علم فيها ويأخذون بهذا العلم سواء ورد من طريق السنة أو الكتاب دون اعتبار لهذا الترتيب المزعوم.

٢- اعتمادهم على هذا الحديث لإثبات النقص في الشريعة، وأن هناك أمورا هي من الشرع لم يرد بشأنها نص، الأمر الذي يتعارض مع ما قدمنا من نصوص تبين ضرورة الاقتصار على ما جاء من عند الله، وكذا وفاء النصوص بحاجة أهل الشرع من أحكام، وهو الأمر الذي استفاض الشوكاني في التدليل عليه في كتابه الإرشاد وكذا ابن حزم في كتابه الإحكام، ولا حاجة هنا لعرض المزيد.

٣- اعتمادهم على هذا النص في إثبات حجية الرأي في الدين خاصة وهم يقصدون بالرأي المظنون منه، والعلل المستنبطة دون المنصوص عليها، وكذا المصالح التي توهموها ولم يراعها الشرع بالتنصيص عليها وادعوا أنها مقصد شرعي، وغير ذلك مما توهموه ولم تصرح به النصوص أو حتى تومئ إليه، وهو الأمر الذي يتعارض مع النصوص التي تحرم القول بالظن في الدين، والقول على الله ما لم يقله والتي تجعل هذا المسلك هو وحده سبيل الضلال والزيغ.

فلماذا المسارعة في فتح أبواب الضلال وفي شرع ربنا ما يعصمنا منه؟

ومما يؤكد بطلان هذا الحديث متناً هو مصادمته في دلالته للنصوص القطعية الثبوت والدلالة على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فكيف يمكن الجمع بين الشيء ونقيضه؟، فعلى سبيل المثال:

١- تقول آية محكمة أن الدين قد كمل، ويقول حديثهم أنه ليس في الكتاب والسنة ما يكفي حاجة أهل الشرع.

٢- يقول القرآن " **اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إليكم مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ** " ويقول " **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** "، ثم يسوغ الحديث القول بالرأي ومن ثم اتباعه.

٣- يقول القرآن للنبي " لتحكم بين الناس بما أراك الله "، ويسوغ هذا النص لمعاذ وغيره القضاء بما يراه هو.

ورغم ذلك يستدلون بمثل هذا النص الموضوع سنداً ومتناً على أمور هي قاصمة الدين وحالقته، وهل هناك أضر على الدين ومحق له بالكلية من منازعة الرب في حق خالص له، وفتح باب الشرك والضلال واتخاذ الأحبار والعلماء أرباباً وشركاء مشرعين والطواغيت أنداداً.

أعاذنا الله وإياكم من الضلالة بعد الهدى.

<u>الشبهة الثانية</u>: وهي ما وصفوه باجتهاد النبي فيما ليس فيه نص، واتخاذهم من ذلك ذريعة بالقول بالرأي في الدين.

وللرد عليهم نقول: إننا قد أثبتنا قبل أن ما نسب للرسول الكريم من رأي مجرد عن الوحي لا يخرج عن أمرين:

أ- إما أن تكون أموراً دنيوية محضة وقد عقب النبي ﷺ عليها كما قد بينا بقوله " أنتم أعلم بأمور دنياكم " أو " إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به " ، فأمرنا أن نأخذ فقط بما حدثنا عن الله وندع الظن حتى لو كان ظنه ﷺ، وأصحاب الرأي يريدون منا أن نقبل ظنونهم وتخرصاتهم لا في أمور الدنيا بل في صميم الدين، وأما ما كان من هذه الأمور من الدين وغلب على ظنه أنها من أمور الدنيا، فقد كان الوحي يراجعه ويصوبه، فأنى لهم بهذه الحماية وذلك السند وتلك العصمة لكي لا يقعوا في ما وقعوا فيه من بلوى وعظائم، وإن لم يكن منها إلا وقوع الخلاف في الرأي فما أعظمه من مفسدة يرونها مرحمة.

ب- أو أنها أمور متعلقة بتطبيق النص في الواقع واستيفاء شروط تطبيقه وليست تشريعاً جديداً؛ كاستيفاء البينة عند اقامة الحدود واقامة الحجة وطلب الشهادة في الخصومات، وكلها أمور تتعلق بالجانب البشري منه ﷺ ولا دخل للوحي فيها حيث سيتولاها من بعده قضاة بشر منقطعين عن الوحي إعذاراً لهم إن قضوا بخلاف الحقيقة، فما علاقة ذلك بالقول بالرأي في الدين؟

ولكي نقطع السبيل أمام تلك الدعاوى الساقطة والمماحكات الكاذبة عن اجتهاد النبي بالرأي في الدين فلنا وقفة مع الفقه في زمن النبوة ليتبين كيف كان الاعتماد على الكتاب والسنة فقط في التشريع ولم يسوغ النبي ﷺ حتى للصحابة أن يعتمدوا الرأي في الدين.

الفقه في فترة النبوة: امتدت تلك الفترة ما يربو على اثنتين وعشرين سنة، وفي خلالها نزل القرآن منجماً وبينته السنة أكمل بيان في تدرج متسق مع الحاجات والوقائع حتى اكتمل الدين، وتوحد مصدر التشريع في الكتاب والسنة، وحسم معه الخلاف بالرجوع إليهما دون غيرهما مصداقاً لقوله تعالى: " **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**"، وغاب التناقض والتعارض لأن كل من عند الله قال تعالى: " **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** "، وقد تميزت تلك الفترة من الناحية التشريعية بالآتي:

١- تنوع الموضوعات وتفاوتها في المرحلتين المكية والمدنية، فقد عنت المرحلة المكية بإثبات عقيدة التوحيد ودحض ما عداها، ثم تمكين الايمان بالغيب خاصة مسألة البعث والحساب من قلوب المؤمنين ليتزودوا بالتقوى التي تعينهم على تحمل ما يلقونه، وكذا تحمل أعباء التكاليف التي سيكلفون بها لاحقاً، إلى جانب بعض التشريعات المجملة من صلاة ودعوة عامة إلى الإنفاق والبذل والتعاون على البر الخ، أما في المرحلة المدنية وإن راعت التدرج في التشريع فقد تناولت التشريعات الفقهية التفصيلية وبينتها أتم بيان.

٢- التدرج في التشريع؛ سواء التدرج الكلي حيث كلفوا بقليل من التشريعات في البداية ثم جُعلت تزيد وتُطَّرد حتى اكتملت، وكذا التدرج في التفصيل بعد الإجمال مثل حالة الزكاة التي أوجب الشرع في البداية حقا للمحروم في مال الآخرين ثم حدد القرآن مصارفها، وفصلت السنة أنصبتها ومقاديرها وشروطها .. الخ، وأيضاً التدرج في العزيمة وأمثلته تشريعات الخمر والربا والجهاد بما يتفق مع قدرات وطاقة المكلفين على الوفاء بما كلفوا به.

٣- التداخل بين القرآن والسنة في التشريع وبلا أسبقية لأحدهما، ومثال ذلك الصلاة التي بدأت بقيام الليل وتكليف النبي بها ومعه الطائفة المؤمنة ثم نسخت فرضيتها في آخر سورة المزمل، وكان دور القرآن فيها الحض عليها "**قُمْ اللَّيْلَ**" و "**أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ**"،

أما تفاصيلها فكانت السنة هي المبينة، فبينت كيفية أدائها وأنها فرضت مثنى مثنى ثم زيدت في الحضر، وأنها خمس صلوات في اليوم والليلة .. الخ، وصارت سائر الشرائع على هذا النحو، المرجع فيها هو الكتاب والسنة وبلا ترتيب.

كما لم يكن للصحابة في هذه الفترة أي دور تشريعي، فمرجعهم في أي نازلة هو النص الشرعي والسؤال عن حكم الله في المسألة، وإذا أقدم بعضهم على الفتوى بما يظنه حكماً لله دون سؤال فكان يؤاخذ على ذلك، ولنا في حديث صاحب الشجة خير مثال على ذلك، فقد روى أبو داود وابن ماجه عن جابر قال: خرجنا في سفر فأصاب رجل منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم فسأل أصحابه: فقال هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، ثم قدمنا على النبي ﷺفَأُخبر فقال:" قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال".

فالمسؤولون عن الحكم في الواقعة هم صحابة رسول الله، وقد أفتوا بمفهوم الآية التي تجيز التيمم في عدم وجود الماء – وهو استدلال معتبر لغة وشرعاً - إلا أنهم لم يلتفتوا إلى أنها حالة خاصة تتطلب حكم جديد ونص آخر ووجب عليهم أن يسألوا إذ لم يعلموه، ولذلك دعا عليهم رسول الله ﷺ لإقدامهم على الفتيا في حدود علمهم دون الرجوع إلى من عنده العلم الشرعي المناسب للحالة، رغم أنهم لم يعملوا الرأي في المسالة، إذ إن المعول عليه هنا السؤال عن الدليل الشرعي المناسب للمسألة، كما أفاد ذلك حديث العسيف الذي زنا بامرأة مستأجره، فقال أبوه " إنني سألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وأن على امرأة هذا الرجم "، فهل أفتى أهل العلم برأيهم أم بما نطقت به النصوص؟ وهل سلك القوم هذا المسلك فأراحوا واستراحوا؟

والغريب أنهم يعتمدون على الحديثين السابقين في تسويغ التقليد دون سؤال عن الدليل، فما أعجب بمن يستدل على الشيء بنقيض دليله!!

الشبهة الثالثة: عن حجية رأي الصحابي وما نسبوه للصحابة من رأي؛ فقد أوردوا بعض الشبهات ليدللوا على حجية رأي الصحابى، وكذلك فقد نسبوا إلى بعضهم القول بالرأي في الدين، ومن ثم حُق لهم أن يحذوا حذوهم ويتبعوا طريقتهم.

فنقول : إننا وقبل كل شيء نؤكد على أن مقام الصحابة مقام عظيم، وفضائل الصحابة جد جمة، ودرجاتهم لا ريب عالية وخاصة السابقين منهم، لا يجادل في ذلك مسلم، ولا أدل على ذلك مما قرره رسول الله ﷺ أن مقدار المد مما ينفقه أحدهم أعظم قدراً من جبال ينفقها متأخروهم فما بالك بلاحقيهم فمن وراءهم، ولكننا نقول بأنه لا تلازم بين ذلك وبين أن يحكم لأحدهم مهما بلغ في العلم والدين بأن قوله حجة على المسلمين يجب العمل بها، وتصير شرعاً لهم ثابتاً متفرداً شأنه كشأن الشرع المنزل من عند الله، يحل ويحرم فتستحق به الحقوق، وتستحل به الفروج، وتسفك به الدماء، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع لا لغيرهم، وقدمنا ما يفيد حصر الحجة في كتاب الله وسنة رسوله.

وفي معرض إنكاره لحجية قول الصحابي يقول الشوكاني في كتاب الإرشاد قولاً نفيساً نذكره استئناساً :" إن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا رسولاً واحداً وليس لنا إلا كتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، لا فرق فى ذلك بين الصحابة ومن بعدهم، ومن قال أن الحجة في دين الله تقوم بغير كتاب الله وسنة نبيه، فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ"، ثم انتهى إلى القول: " إن الله لم يأمرك باتباع غير الرسول محمد ﷺ، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيء من الحجة عليك في قول غيره كائناً من كان " أ.هـ

وسنعرض الآن لما شغبوا به ليثبتوا حجية رأي الصحابة والرد على تلك الشبهات، وسيتبين لنا أن من تلك الشبهات ما هو صحيح السند ولكن

ليس فيه دلالة على ما ذهبوا إليه، وأن منها ما هو ساقط السند موضوع فلا يعول عليه، وإليك النصوص:

١- ما رواه ابن ماجه في مقدمة سننه عن العرباض بن سارية أنه قال : قال رسول الله ﷺ " عليكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، وسترون بعدي اختلافاً شديداً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة " [١].

٢- ما رواه أيضاً ابن ماجه في المقدمة من حديث حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ " إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي " وأشار إلى أبي بكر وعمر[٢].

قالوا: دل الحديث الأول على أن للخلفاء الراشدين سنة غير سنة النبي ﷺ بما أفادته الواو التي هي في الأصل للمغايرة، فوجب على الناس اتباعها، وكذا ما دل عليه الحديث الثاني من وجوب الاقتداء بأبي بكر وعمر، وإليكم الرد:

__أولاً__: تصدر الحديث بنبوءة النبي ﷺ عن وقوع الاختلاف من بعده وفي طريقه لحسم الخلاف ألزمنا بالرجوع إلى سنته وسنة الخلفاء المهديين، فهل يعالج النبي ﷺ هذا الاختلاف – على فهمهم – بإضافة مصادر أخرى للتشريع تُعظِّم من هذا الاختلاف وترسخه في الامة، وهو الأمر الذي لم يحسمه ويدرأه عنها في زمن النبوة إلا وحدة التشريع المتمثل في الهدى المنزل من عند الله مصداقاً لقوله: " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً "، كما أن الشرع قد استبعد واستثنى أولي الأمر- وفي طليعتهم الخلفاء الراشدين- من التصدي لحسم الخلاف ودرأ التنازع حين قال جل شأنه " **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليوم الآخِرِ** " بل لم يجعل الله للأمة من سبيل لحسم الخلاف إلا في

١- ورواه أيضاً الترمذي وأبو داود وأحمد، وفي الإرواء٢٤٥٥ والمشكاة ١٦٥.
٢- صحيح ابن ماجه وفي المشكاة ٦٠٥٢، والسلسلة الصحيحة ١٢٢٣ .

الرجوع إليه سبحانه حين قال " وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله".

ثانياً: إن من أُمرنا باتباع سنتهم لم يكن لهم أن يكونوا خلفاء ولا راشدين إذا لم يستنوا بسنة نبيهم محمد ﷺ، ولن يكونوا مهديين إذا لم يهتدوا بهدي محمد فهم كغيرهم مخاطبين بقوله تعالى: " **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَاليوم الآخِرَ** " ولا ريب أنهم يرجون الله واليوم الآخر أكثر من غيرهم، ثم إنهم أول المعنيين بقوله تعالى " قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إلى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي " وبقوله عز وجل " **ولا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** " فهي إذن سبيل واحدة شرفها الله بنسبتها إلى نبيه ﷺ ووجب على الجميع أن يتبعها.

كما أنهم لا يحل لهم أن يأتوا بسنة مغايرة لسنته ﷺ وتصبح شريعة لمن بعدهم وقد قال الرسول ﷺ " من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد" وهو الأمر الذي أكده نفس الحديث المستدل به حين قال ﷺ: "وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة"، فما كان لهم-رضوان الله عليهم- أن يسلكوا سبيل الضلالة ويحدثوا في دين الله ما ليس منه.

ثالثاً: أما عن واو العطف وإفادتها للمغايرة، فنقول نعم إن الأصل أن تكون كذلك ولكنها قد تأتي لغير ذلك، ولن نطيل الاستدلال وسنكتفي بمثال واحد مطابق للحالة التي نحن بصددها، في مثل قوله تعالى:" **قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (١٥) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ**" فالنور هو نفسه الكتاب، فهو تعدد في الصفة لنفس الموصوف وتأكد ذلك بقوله تعالى:" **يَهْدِي بِهِ اللَّهُ**" ولم يقل يهدي بهما الله ، فهو أمر واحد وليس أمرين، وهو عين ما ورد في الحديث المستدل به حيث قال رسول الله ﷺ " عضوا عليها بالنواجذ " ولم يقل عضوا عليهما، فهي سنة واحدة إذن وليست سنتين متغايرتين.

رابعاً: إن سنة الخلفاء الراشدين هي نفسها سنة الرسول ﷺ وإنما نسبها إلى الخلفاء لإرشادهم الناس إليها وإحيائها بينهم، ومبادرتهم

بتنفيذها فيتتابع الناس عليها، الأمر الذي بيَّنه الرسول ﷺ لمعنى السنة في حديثه عن الرجل الذي بادر بتنفيذ أمره ﷺ بالمسارعة بالإنفاق والمبالغة فيه حين حث الرسول على الصدقة وتتابع الناس على أثره، فقال ﷺ: " ومن سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها.." وهي عامة لكل المسلمين بمن فيهم الخلفاء الراشدون وإنما اختصاصهم في هذا الحديث لقوامتهم على المسلمين، لذلك استهل الحديث بالأمر بالسمع والطاعة والذي لا يكون إلا لأولي الأمر، فهم المنوط بهم إقامة الدين، واستيفاء فرائض الإسلام ممن أعلن إسلامه أو نكص على عقبيه أو وقع في حدود الله، وكذلك استيفاؤهم شروط إقامة الحد، والحكم في الخصومات والقضاء بين الناس، وهم في كل ذلك مستنون بسنة نبيهم، مهتدون بهديه، متبعون غير مبتدعين، منفذون غير مشرعين، وهو ما كان يفعله رسول الله ﷺ كإمام للمسلمين فعندما صلى بالناس فإذا هو برجل معتزل فقال مستوفياً " ما منعك أن تصلي.. الحديث "، وهو ما فعله عمر في خلافته، فبينما هو يخطب يوم الجمعة، إذ دخل رجل فقال عمر: " أتحتبسون عن الصلاة.. الحديث "، صحيح سنن أبي داود، وكما في همه ﷺ أن يؤمر رجلا على المسلمين فيصلي بهم ويغدوا إلى أناس يتخلفون عن الجماعات فيحرق عليهم بيوتهم، وكذا في أمره بمقاتلة المصرين على شرب ما يسكر، وغير ذلك مما يضيق به المقام مما أمر بالقتال عليه ليكون الدين كله لله.

وهو عين ما فعله أبو بكر في قتاله لمانعي الزكاة والتي لم تمنع في عهد النبي وإن كان جهز جيشاً لبني المصطلق لما فسق الوليد بن عقبة في نبأه عنهم عن منعهم الزكاة، ولذلك أمضى الصديق سنته مستدلاً بحديث " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة.." فهل كان رضوان الله عليه يشرع شرعاً جديداً كما يفتري عليه أهل الرأي.

فمجمل هذه الأمور يدخل من باب إيقاع وتنفيذ الأحكام الواردة، وإمضاء السنة المستبقة من الناحية العملية وليست من التشريع في شيء.

ونستأنس هنا بكلام ثمين أورده الشوكاني في كتاب الإرشاد يؤكد ما دللنا عليه، بقوله :" إن المراد بالاستنان بهم والاقتداء هو أن يأتي المستن والمقتدي بمثل ما أتوا به، ويفعل كما فعلوا، وهم لا يفعلون فعلاً ولا يقولون قولاً إلا على وفق فعل رسول الله ﷺ وقوله، فالاقتداء بهم هو اقتداء برسول الله ﷺ، واستنان بسنته، وإنما أرشد الناس إلى ذلك لأنهم المبلغون عنه، والناقلون شريعته إلى من بعده من أمته، فالفعل وإن كان لهم فهو على طريق الحكاية لفعل الرسول وإن كان منسوباً إليهم لكونه قائماً بهم" أ.هـ

أما باقي النصوص التي استدلوا بها على حجية رأي الصحابى فهي مما لا تقوم به حجة، وأشهرها ما رواه البيهقي من حديث جابر منسوباً للنبي ﷺ " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم "، وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ " أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم"، وقد ذكره الشوكاني في كتابه القول المفيد وعقب عليه بقوله: "إن هذا الحديث روى من طرق عن جابر وابن عمر رضي الله عنهما، وصرح أئمة الجرح والتعديل بأنه لم يصح منها شيء، وأن هذا الحديث لا يثبت عن رسول الله، وقد تكلم عليه الحفاظ بما يشفي ويكفي "، وضعفه أيضاً ابن حزم وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

هذا عن السند ولنا وقفة بسيطة مع المتن، فالنص يسند الهدى مطلقاً إلى كل من يصدق عليه مسمى الصحابي بقوله "بأيهم"، والقوم يُعرِّفون الصحابي بأنه كل من رأى النبي ﷺ مسلماً ولو ساعة من نهار، وبذلك يدخل فيهم من يزاد عن حوض النبي ﷺ ويقول النبي عنهم " يارب أصحابي " فيقال " لا تدري ما أحدثوا بعدك "، ويدخل فيهم من قال عنهم ربهم " **الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ** "، ومن قال فيهم " **أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ** "، ومن قال فيهم:" **لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ**"، ومنهم من سيموت على النفاق

ولا يعلمهم من الناس إلا حذيفة، فأين الهدى في كل هؤلاء؟، ومنهم قتلة عمار الذين وصفهم النبي ﷺ بالضلالة يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلا النار، فأي هدى يرتجى من دعاة النار وأصحاب الضلالة؟

فإن قالوا نقصد بصحابة النبي ﷺ من شهد لهم بالصلاح أو بشرهم بالجنة أو كانوا من أصحاب بدر أو الشجرة.. الخ، ونخصهم بذلك بسبب ملازمتهم للنبي ومعايشتهم للنص ومعرفتهم بأسباب النزول.

✋نقول: إن هؤلاء مع عظيم شأنهم وعلو قدرهم وسابق فضلهم، قد اختلفوا والحق واحد، فقد اختلف علي وعمار وغيرهم مع عائشة وطلحة والزبير وغيرهم واعتزل سعد ابن أبي وقاص ومعه نفر من المسلمين، فكيف يكون الحق معهم جميعاً حين الاختلاف حتى نقول فيهم بأيهم اقتديتم اهتديتم؟

أما عن قولهم هم من لازم الرسول وعايشوا النص وعرفوا أسباب النزول فنقول هذا إن كان استدلالكم على تقديم فهم هؤلاء للنص على غيرهم، ولكنكم سقتم الحديث لإثبات شرع لهم غير الكتاب والسنة، ومع ذلك نقول بأنه لو كان سبب النزول مما يحتاج معه لفهم النص ولا يفهم إلا به فهو من البيان الذي تعهد به ربنا وعهده إلى نبيه، ومن الذكر المحفوظ وقد وصل إلينا ما نحتاجه منه من طريق نطمئن إليه وكفى.

هذا عن حجية رأي الصحابي في أن يقول برأيه في الدين، وما شغبوا به لإثباته وقد أثبتنا بطلانه بحول الله وقوته، مع التأكيد على أن مقام الصحبة أرفع من أن يعليه أو يعززه مثل تلك التخرصات.

▪ وأما ما نسبوه إلى الصحابة مما اعتبروه قولاً في الدين بمجرد الرأي فهو استناداً إلى ما قدمنا لا تقوم به حجة ومع ذلك سنخصه بمزيد بيان.

وفي سبيلنا إلى ذلك نذكِّر بأن أفعال الصحابة في عباداتهم وسائر أحوالهم إنما هي حكاية لما كان يفعله النبي ﷺ ولن تجد فعلاً من تلك

الأفعال صادراً عن أحد منهم لمحض رأي، فكانوا إذا سألوا عن حكم لنازلة إنما كانوا يسألون عن دليل من كتاب الله وسنة رسوله، ولا يرشدون أحداً في مسألة إلا إلى سنة رسولهم لا إلى شيء من أرائهم.

بل المعروف عنهم تحرجهم أشد الحرج أن يقولوا حتى في فهم النص برأيهم، فها هو عمر رضي الله عنه يعجب من نفسه حين تكلف فهم كلمة "أبّاً" في قوله تعالى "وَفَاكِهَةً وَأَبّاً "، وقال ما يضرك يا ابن أم عمر ألا تفهم كلمة أبا، وكذا حال الصديق لا يختلف عنه حين سئل عنها قال:" أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في مسألة بغير علم "[١] فإذا ما ضاقت عليه المسألة وتوجب القضاء فيها كما في مسألة الكلالة، قال متحرجا " أقضي فيها، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله بريء منه، وهو ما دون الولد والوالد "، مع العلم أنا أبا بكر كان شاهداً لواقعة نزول آية الكلالة ويعلم أنها أنزلت في توريث أخوات جابر رضي الله عنه حيث كان برفقة النبي في عيادته لمرضه، ففي صحيح سنن أبي داود عن جابر قال: مرضت فأتاني النبي ﷺ يعودني ومعه أبو بكر، فقلت: يا رسول الله، كيف أصنع في مالى، ولي أخوات؟ قال: فنزلت آية المواريث " **يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ** " ورغم ذلك فالقائلون بالرأي في الدين يعدون قول الصديق في هذه المسألة قولاً بالرأي، وتشبثوا برواية تقول أقضي فيها برأيي، وهي إن صحت، فإنما قالها تحرجاً أن ينسب خطأه إلى الله، فهل هذا قول بالرأي لرجل يستدل بالآية ويعلم فيما أنزلت؟ أولا يرون شناعة هذا القول في حق الصديق خاصة في مثل هذه المسائل التي تعرف بالفرائض والتي فصلها القرآن في سورة النساء، ثم اختتمها بقوله تعالى" **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ**" ثم قال بعدها " **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ** " فهل هذا المقام يرضونه للصديق ليسلم لهم إفكهم؟ وهل ترى الصديق بعد هذا الوعيد الشديد قائلاً فيها برأيه متعدياً حدود الله؟، وزادوا على ذلك حين نسبوا إلى الصديق القول بالرأي والأخذ بالشورى في نفس المسائل، حين سئل عن توريث الجدة، فقال:" ما لك في كتاب الله من شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله من شيء ولكن اسأل الناس، فسأل الناس عن حكمها، فقام المغيرة وقال: رأيت رسول الله أعطاها

١- يقصد العلم الشرعي المستند إلى كتاب الله وسنة رسوله وهو ما نبه إليه الرسول حين قال " ألا سألوا إذ لم يعلموا ".

السدس " ففسروا قوله اسأل الناس، على أنه أخذ بالشورى، على طريقة لا تقربوا الصلاة، مع أنه سألهم عن علم، فقد فهموا مراده فأجابوه بسنة النبي، فهل يعد هذا من قبيل القول بالرأي في الدين وإحداث شرع جديد؟ أليس ذلك من قبيل التخرص والافتراء في حق الصديق ليسلم لهم مذهبهم؟

والملاحظ أيضاً في حق الصحابة، رغبة كل منهم أن يكفيه غيره هذا الأمر، كما كان الأمر بالنسبة إلى ابن الزبير وعاصم بن عمر حين استفتاهما رجل عن البكر يطلقها زوجها ثلاثاً، فقالا اذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة رضي الله عنها.

وإذا ما شك أحدهم في أنه لم يصب السنة أو لم يفهمها على الوجه الصحيح أحال الأمر إلى عالمه، كما كان الأمر بالنسبة لأبي موسى وسلمان بن ربيعة حين سئل عن ميراث ابنة وابن ابن وأخت فأجابا، ثم قالا للسائل ائت ابن مسعود فإنه سيتابعنا، فأتاه، فقضى له فيهم بقضاء النبي ﷺ[١] فأين ذلك من جرأة القوم؟

- أما ما بدا من البعض منهم ما يخالف نصاً أو ترك العمل بموجب نص واختلفوا في ذلك، فإن مرجع ذلك إلى:

١- إما لنسيان النص والغفلة عنه وفي طليعة من هذا شأنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فها هو يراجع عمارا فيما يرويه عن النبي ﷺ في مسألة التيمم مع تأكيد عمار بأن عمر كان شاهداً على قول النبي فيها، ورغم ذلك تراه يتثبت من عمار متوعداً بقوله " يا عمار اتق الله " ويستطرد قائلاً " والله لنولينك من ذلك ما توليت" فقد نسي الواقعة، وغفل أيضاً عن آية التيمم، كشأنه حين غفل عن الآية التي صرحت بموت النبي ﷺ حين موته وقال " وكأني لم أسمعها من قبل " وكغفلته عن آية القنطار حين حدد صداق المرأة، وقال " أصابت امرأة وأخطأ عمر"، وغيرها.

٢- رغبتهم في التثبت والتأكد من صحة النص، وتورعهم أن ينسبوا إلى رسول ما لم يقله، وهو القائل " من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار "، وأيضاً نجد عمر في طليعتهم كما كان منه في مسألة ميراث الجد فيما رواه الحسن عن عمر:" أيكم يعلم ما ورث رسول الله ﷺ الجد،

١- الحديث بتمامه في صحيح سنن أبي داود كتاب الفرائض

فقال معقل بن يسار: أنا، ورثه رسول الله ﷺ السدس "قال مع من؟ قال لا أدري، قال: لا دريت، فما تعني إذاً؟ [١]

وها هو عمر يأبى أن يأخذ بقول فاطمة بنت قيس في مسألة خروج المبتوتة من بيتها حين قالت: أن رسول الله قد أذن لها أن تنتقل إلى بيت ابن أم مكتوم، فقال عمر: ما كنا لندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم لا، وهو نفس موقف مروان منها حين قال " لم نسمع هذا الحديث إلا من امرأة فسنأخذ بالعصمة التي وجدنا عليها، يقصدان الآية " ولا يخرجن "، أما موقف عائشة فقد رأت أن حالة فاطمة خاصة وقالت " إن فاطمة كانت تسكن بمكان موحش فخيف على ناحيتها، ولذلك رخص لها رسول الله ".

وقالت فاطمة لما بلغها ذلك، " بيني وبينكم كتاب الله، قال تعالى وساقت الآية حتى قوله تعالى" **لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** "، وقالت فأي أمر يحدث بعد الثلاث؟[٢]، فانظر إلى فقه عائشة وفاطمة وتثبت وتورع عمر ومروان، وفي كل مواقفهم (رضى الله عنهم) كانوا لا يتجاوزون النص ولا يحتكمون إلا إلى النص، فأين ذلك من القول بالرأي والجرأة على الفتيا بمقتضاه؟

٣- سبب آخر ألا يقفوا على النص الخاص بالمسألة لندرة النصوص، فلم تكن السنة قد دونت، مع تفرق الصحابة في الأمصار، فكانوا يستدلون بالنصوص العامة في غيبة النص الخاص بالمسألة، مثل حادثة صاحب الشجة وقد استدلوا بمفهوم الآية" **وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ..**" الآية، أو بحديث أبي ذر " إن التراب طهور لمن لم يجد الماء "، ومن ذلك أن ابن عباس كان يقضي بأن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين – وكلاهما منصوص عليه – حتى بلغه حديث سبيعة الأسلمية أنها لما وضعت حلت فأفتى به.

ومن ذلك أن زيد بن ثابت كان يفتي بأن المرأة المتوفى عنها زوجها قبل الدخول وقبل فرض المهر أن لا شيء لها بمقتضى آية رفع الحرج في سورة البقرة، فلم تكن قد بلغته سنة النبي ﷺ في بروع بنت واشق التي جعل النبي لها مهر المثل والميراث وأمرها أن تعتد، ونظائر ذلك

١- صحيح سنن أبي داود والبيهقي
٢- جملة من أحاديث متفرقة في صحيح سنن أبي داود وأشار الألباني بصحتها

فلم يكونوا يفتون بآرائهم في المسألة، وإذا علموا بالنص الخاص بالمسألة التي قضوا فيها بالعموم رجعوا عن قولهم ولم يجعلوه مذهباً كما صيره القوم من بعدهم حيث ينسبون للصحابي الواحد في مثل تلك المسائل قولان ومذهبان أو أكثر لتأكيد الخلاف وتسويغه.

٤- أن يكون السبب هو تعدد النصوص في المسألة بطريقة تشي بأن هناك تعارضا ظاهرا، فيأخذ كل منهم بمقتضى النص الذي وصل إليه دون تجميع سائر النصوص والروايات، وبجمع النصوص والتحقيق فيما خلصوا إليه من أحكام يمكن تحرير الخلاف في المسألة؛ مثل التعارض الظاهر بين حديث " لا يبولن أحدكم في الماء الآسن ثم يغتسل منه " مع قوله ﷺ " الماء طهور لا ينجسه شيء "، ويحرر الخلاف بالتوقيت كما في حديث " إذا كان الماء قلتين ..." أو غيره وهكذا.

وكذا التعارض الظاهر بين حديث الوضوء من مس الذكر وقوله " إنما هو بضعة منك "، وكذا التعارض الظاهر بين الوضوء بفضل وضوء المرأة وغسلها والنهي عنه "، ونقض الوضوء بالنوم وعدمه، وجواز مس المصحف والقراءة حال الجنابة ونقيضه.. إلخ.

وكل هذه المسائل وغيرها يمكن تحرير الخلاف فيها بتجميع النصوص ذات الصلة، وإعمال قواعد اللغة والشرع لبيان المراد منها والوصول إلى الحق فيها، فإن مراد الشرع منا فيها واحد، والموفق من وفقه الله إليه، فإن من أهم مقاصد الشرع دفع الخلاف لا ترسيخه وتسويغه، ومجال ذلك أبواب الفقه، ونسأل الله أن يعيننا على تحرير الخلاف فيها، وهو يسير على من يسره الله له وأخلص النية وتحرر من الهوى.

- وقد يكون في الأمر سعة، والخلاف خلاف تنوع لا تضاد، وكلٌ مأجور.

كما هو الحال في حديث الرجلين اللذين حضرتهما الصلاة في سفر وليس معهما ماء فتيمما وصليا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، وذكرا ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذي لم يعد " أصبت السنة وأجزأتك الصلاة " وقال للآخر" لك الأجر مرتين "[١]، فكلاهما

١- صحيح سنن أبي داود

أصاب السنة، وأحدهما تحوط للأمر فزاد ولم يخالف، فالمخالفة إنما تكون لمن لم يصل حتى يجد الماء.

وقد يكون الأمر جد عظيم والخطب جلل ولا مجال للمؤاخذة خاصة إذا كان الحال متعلق بادراك العدو قبل الغروب، وعنصر الوقت حاسم في الأمر، كما في حادثة بني قريظة، وكل من الفريقين استند إلى النص ولم يحدث أمراً في الدين، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه " لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدركتهم صلاة العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي العصر إلا في بني قريظة- استناداً إلى أمر الرسول وخطابه لهم – وقال بعضهم: لم يرد منا ذلك فصلوا في الطريق، فلم تعب واحدة من الطائفتين على الأخرى"، فالأولون تمسكوا بعموم الخطاب وصورة الفوات داخلة فيه، أما الآخرون فمعهم الدليل الذي يخرج الفوات عن العموم وهو خوف حبط العمل،وهذا النص هو عمدتهم في تسويغ الخلاف وأنه قد يكون عن اجتهاد ورأي حتى في مخالفة النص، فقد ادعوا تخصيص عموم الخطاب بالقياس، مع أن كل منهم استند إلى نص، والخلاف إنما كان في إيقاع النص على الحالة والأمر جد عظيم والغاية أعظم.

وجميع ما سبق قد نسبوه إلى الصحابة على أنه قول بالرأي في الدين يسوغ لهم مخالفة النص، فهل هناك أقبح من تلك الافتراءات ؟ وقد بينا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا في كل ذلك إنما يستندون إلى الكتاب والسنة لا لمحض الرأي.

- وآخر ما ساقوه لتسويغ مخالفة النص بمحض الرأي، ما وقع فيه بعض الصحابة من مخالفة صريحة للنص لسبب أو لآخر، وهي من الندرة بمكان.

فإنا نقول بملء الفم أنها مردودة على صاحبها كائناً من كان لا نحابي منهم أحد على حساب الدين مع عظم قدرهم.

من ذلك ما نسب إلى عمر رضي الله عنه من أنه جعل الطلاق الثلاث في مجلس واحد ثلاثاً زجراً وتأديباً،وخالف بذلك عموم الآية **"فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"** وما كان على عهد النبي وأبي بكر، وقال في تبريره لذلك" إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه فلو أمضينا عليهم"، ففي صحيح أبي داود عن أبي الصهباء أنه قال لابن عباس "

أتعلم أن الثلاث كانت تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر، قال ابن عباس: نعم"، وقد ثبت مخالفة فتوى عمر هذه لفتوى النبي في حديث أبي ركانة وإخوته، وفيه قال النبي له " راجع امرأتك أم ركانة وإخوته، فقال إني طلقتها ثلاثاً يا رسول الله ، قال قد علمت راجعها، وتلا: " **يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"** فهل ترون أن ندع قول النبي لقول عمر؟ أم يرى المسوغون للخلاف أنه مذهب آخر يمكن اتباعه تيسيراً على الأمة، فيثبت شرع يستحل الفروج أو يحرمها ونقيضه أم ماذا تأمركم به أحلامكم؟

ومن ذلك مسألة اللقطة وخاصة ضوال الإبل، وهو ما ورد في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهيني، أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن اللقطة فقال: " عرفها سنة، ثم اعرف عقاصها ووكاءها، ثم استمتع بها، فإذا جاء ربها فأدها إليه، فقال: فضالة الغنم؟ قال خذها، فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال: فضالة الإبل؟ فقال: ما لك ولها؟ فإن معها حذاءها وسقاءها، تروي الماء وتأكل الشجر حتى تجد ربها" ففرق النبي بين ضالة الغنم وضالة الإبل، فإن لم تؤخذ أو تحبس ضالة الغنم فهي للذئب على خلاف ضالة الإبل.

فاستدل القوم بقضاء عثمان وعلي المخالف لأمر النبي في ذلك، فأما عثمان فباع ضالة الإبل وحفظ ثمنها لصاحبها، وفي زمن علي جعل لضوال الإبل مكاناً خاصاً يحبسها فيه ويطعمها ويسقيها إلى أن يظهر صاحبها، وتفسيرناً لموقفهما من هذه المسألة هو عدم علمهما بقضاء النبي فيها، إذ ليس لمثلهما أن يخالفا عن أمر النبي وقضائه وهما يتلوان كتاب الله القائل" **فَلْيَحْذَرْ الَّذِين يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ** " الآية.

وقد قال أصحاب الرأي في المسألتين أنهما من باب درأ المفاسد وجلب المصالح وهو الباب الواسع لتبديل شرع الله لمحض هوى ، فهل هناك مفسدة أعظم من مخالفة هدي النبي، كما أنه ليست هناك مصلحة ترجى في مخالفته، ونقول لهم هل ترون حجية المصلحة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها بل نص على خلافها؟ فجلكم يقول بخلاف ذلك، وإذن سيفتح الباب على مصراعيه لإباحة كل ما حرم بدعوى المصلحة، كإباحة الربا بدعوى الحاجة وغير ذلك، ومثل هذه الأمور من الندرة بمكان فلا يعول عليها.

▪ وأما ما ورد عن الصحابة رضوان الله عليهم من ذم الرأي وأهله فحدث ولا حرج وهو أكثر من أن يحصى:

من ذلك ما أورده البخاري في صحيحه عن سهل بن حنيف قوله: " يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله لرددته" وأخرج البيهقي عن عمر بسند رجاله ثقات قوله:" يا أيها الناس اتهموا الرأي على الدين " وقد جمع ابن عبد البر حافظ المغرب في ذلك الكثير الثابت، منها ما رواه بإسناده إلى عمر أيضا أنه قال وهو على المنبر" يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ يقيناً لأن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف" وأخرجه البيهقي، وروى ابن عبد البر عن عمر أيضاً أنه قال:" أهل الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت عنهم أن يرووها، فاتقوا الرأي"، وأخرج عن ابن عباس أنه قال: " إنما هو كتاب الله وسنة رسوله، فمن قال بعد ذلك برأيه فما أدري في حسانته أم في سيئاته"، وأخرج ايضاً عن ابن عباس أنه قال :" أراهم سيهلكون، نقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر !! "، وأخرج عن أبي الدرداء أنه قال: " من يعذرني من معاوية، أحدثه عن رسول الله ﷺ ويخبرني برأيه" ومثله عن عبادة رضي الله عنه، وأخرج البيهقي عن علي بن أبي طالب أنه قال: " لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخفين أحق بالمسح من ظاهرهما ولكن رأيت رسول الله يمسح على ظاهرهما"[١]، وأخرج عن ابن مسعود أنه قال: " لا يقبضن الله العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور العلماء ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا " وهو مما لا مسوغ فيه بالاجتهاد فهو إخبار عن غيب، وفي نفس المعنى حديث مرفوع في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاهموه انتزاعاً، ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون "، فما العلم الذي أعطاهموه ربهم؟ أليس الكتاب والسنة؟ وهو الأمر الذي أكده ابن عمر حين قال: العلم ثلاث، كتاب الله الناطق والسنة الماضية ولا أدري " فلا علم في غيرهما وخلافه رأي وظن وتخرص.

١- رواه أيضا أبو داود وأحمد والدارمي

قال ابن عبد البر: " لا أعلم بين متقدمي علماء هذه الأمة وسلفها خلافاً أن الرأي ليس بعلم حقيقة، وأما أصول العلم فالكتاب والسنة " وعلى قول الرسول الكريم الصادق، هل هناك أجهل ممن ترك السنة والنصوص واتخذ من الرأي مطيته وبضاعته ليضل ويضل.

وهل بقى لدى أهل الرأي مسحة حياء فيتورعوا أن ينسبوا إلى صحابة رسول الله قولاً بالرأي في الدين؟ أو يروا في أقوالهم - وقد تعقبناها - حجة يُشرَّع من خلالها شرعاً لم يأذن به الله فيحلون ويحرمون.

هذا عن حجية رأي الصحابي والذي أرادوا أن يتخذوه مسوغاً لهم للقول بالرأي في الدين، وقد أعاننا الله على اثبات بطلان تلك الحجة، أما عن حجية رأي من دونهم فهي أبعد منالاً وأصعب مرتقى فأين الثريا من الثرى.

<u>الشبهة الرابعة</u>: ما أوردوه من نصوص لإثبات حجية رأي العلماء والفقهاء عموما ووجوب تقليدهم وسنعرض هنا مجموعة من الشبهات النصية التي اعتمدوها لإثبات هذا الأمر ألا وهو حجية رأي العلماء .

(١) فهمهم للآية الكريمة من قوله تعالى " **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** "، قالوا: في الآية أمر من الله سبحانه لمن لا يعلم أن يسأل أهل العلم، وفيه الجواز للعلماء بالقول بالرأي ووجوب تقليدهم، وهم بالطبع يقصدون بالتقليد كما يعرفونه" قبول رأي العالم من دون مطالبة بالدليل"، فالمقلد لا قبل له لمعرفة الأدلة ووجوه الدلالة وغير ذلك.

الرد: وردت هذه الآية في سورتي النحل والأنبياء باختلاف طفيف في الأنبياء يقول تعالى: " **وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إليهمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ** "

ونقول: الآية وردت في سؤال خاص خارج محل النزاع كما دل على ذلك السياق، فقد أكدت كتب التفاسير قاطبة، مثل جامع البيان للطبري ولباب التأويل للبغوي، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، وقد استوفى ذلك السيوطي في الدر المنثور، على أنها نزلت ردا على المشركين لما أنكروا كون الرسول بشراً وبيان ذلك: أن سورة الأنبياء استهلت بعد التهديد بقرب الحساب بقوله تعالى:" **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ**

اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ " وقد فسرها ابن عباس فيما أخرجه البخاري عنه بقوله " ما لكم تسألون أهل الكتاب عما بأيديهم وقد حرفوه وبدلوه وزادوا فيه ونقصوا منه، وكتابكم أحدث الكتب وإنكم تقرؤونه محضاً لم يُشَب " فقد دأبوا على سؤال أهل الكتاب ثم تقول الآية التالية " **لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ** " فهم يستبعدون كونه نبياً لأنه بشر مثلهم، فكان من المناسب أن تأتي الآية المستدل بها في ذات السياق لتؤكد على بشرية كل الرسل على سبيل الحصر وتطلب منهم أن يسألوا من دأبوا على سؤالهم ممن لهم علم بذلك.

قال ابن عباس فيما حققه الصابوني في تفسير ابن كثير: لما بعث محمد ﷺ رسولاً أنكرت العرب ذلك وقالوا الله أعظم من أن يكون رسوله بشراً فأنزل الله " **أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ** " وقال تعالى: " **وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِليهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ** " قال يعني أهل الكتب الماضية، وقاله أيضاً مجاهد والأعمش وعبد الرحمن بن زيد ٠ أ.هـ

فالمأمورون بالسؤال هم المشركون رداً على إنكارهم كون الرسول بشراً، وأهل الذكر هم أهل الكتب السابقة، وموضوع السؤال عن بشرية الرسول، فالموضوع برمته خارج محل النزاع.

فإذا ما ضربنا صفحاً عن ذلك وقلنا أن المراد السؤال العام، وأن الخطاب للمسلمين، وأن المسئولين هم أهل الذكر الخاص بهم، مع أنه لا وجه لذلك كله، فأين ذلك مما ابتغوه وخلصوا إليه؟ وسنبين ذلك:

<u>أولاً</u>: فقد خصصوا السؤال العام الذي يستغرق كل شئون المسلمين في موضوع واحد وهو الفتيا بلا مخصص يسوغ ذلك.

<u>ثانياً</u>: فقد أوجبوا على من لا يعلم المبادرة بالسؤال دون بذل أي جهد للعلم والتدبر والتعقل والتفكر الذي حثت عليه هاتين السورتين؛ ففي سورة النحل "**وَأَنزَلْنَا إِليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِليهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**".

وفي سورة الأنبياء " **لَقَدْ أَنزَلْنَا إِليكم كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ**" فسلبوهم حقهم بل ما أوجبه الله عليهم من تدبر وتفكر ووضعوهم موضع المذمة.

ثالثا: نسأل: من هم أهل الذكر؟ وما هو الذكر الخاص بالمسلمين؟

لقد فسرت السورتان ما هو المقصود بالذكر المتعلق بالمسلمين في غير الموضع المستدل به، ففي سورة الأنبياء يقول تعالى:" **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ** " ويقول " **لَقَدْ أَنزَلْنَا إليكم كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ** " وفي سورة النحل يقول تعالى: " **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْر لِتُبَيِّنَ لِلنَّاس مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ**" وغير ذلك من الآيات، إذن المقصود بالذكر هو القرآن وبيان الرسول له.

ويستتبع ذلك أن أهل الذكر هم حملة الكتاب والسنة، ولازمه أن سؤالهم عما تضمنه هذا الذكر (الكتاب والسنة) من جواب عما يسألون ويخبرونهم به فيكون الجواب أن يقولوا : قال الله كذا، وقال الرسول كذا، فأين ذلك مما راموا من سؤال أهل الرأي عن رأيهم المجرد عن النص، ووجوب تقليدهم في ذلك؟

- يلحق بهذه الشبهة نظيرتها في حديث المشجوج السابق بيانه.

واجتزأوا من الحديث قول الرسول " أفلم يسألوا " ليستدلوا منها على سؤال أهل العلم عن رأيهم ووجوب تقليدهم.

ونقول: أن فيما ذكر سابقاً الغناء عن الإفاضة لو أنصفوا، فخلاصته الإرشاد لهم إلى السؤال عن الحكم الثابت بالدليل الشرعي المناسب للحالة، والذم لهم على التعجل في الفتيا على وجه لا يصح، رغم أنهم لم يخرجوا عن النص ولم يعملوا الرأي.

(٢) فهمهم لقوله تعالى:" **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**" "، قالوا: إن الله أوجب طاعة أولي الأمر وهم العلماء فوجب الأخذ بأقوالهم وتقليدهم، حيث أنه سبحانه في الآية الأخرى قال:"**لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**" فهي مسألة متعلقة بالعلم الذي يستنبطه العلماء خاصة، وإليكم الرد:

أولاً: عن فهمهم لأولي الأمر فنقول:إن أولي الأمر هم من لهم الأمر والنهي وهم من أوجب الله علينا طاعتهم وهم الأمراء، وقد وردت النصوص بذلك مثل " وعليكم بالسمع والطاعة وإن أمر عليكم عبد حبشي " وقوله ﷺ: " صلوا خمسكم وصوموا شهركم وأطيعوا أمراءكم

تدخلوا جنة ربكم " وغيرها، فهم القائمون بأمر الدين والمنفذون لشريعة الله في الناس، قال تعالى :" **يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاتَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ..**" فهو وغيره منفذون لما عرفوا بأنه سبيل لله دون أن يعطوا لأنفسهم حق التشريع.

ثانياً: إن طاعة أولي الأمر في الآية ليست متصلة بالناحية التشريعية البتة، فهي ليست طاعة مستقلة وإنما هي تابعة لطاعة الله وطاعة الرسول كما دلت عليها عبارة الآية، فلم يقل الله تعالى وأطيعوا أولي الأمر، بل عطفهم على ما قبلهم تأكيداً على عدم استقلالهم بالتشريع.

ثالثا: وهي طاعة مقيدة بطاعتهم لله وفيما أمر الله، كما دلت على ذلك النصوص مثل " إنما الطاعة في المعروف "، " ما أقاموا الدين " ، " "وما لم يأمروا بمعصية " وكل ذلك لا يعلم إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة، ومن ثم كان الرد في التنازع ليس إلى أولي الأمر وإنما إلى الله ورسوله.

(٣) أما ما طنطنوا به حول الآية الكريمة " **وَلَوْ رَدُّوهُ إِلى الرَّسُولِ وَإِلى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ".

فنقول: إن الضمير في الآية في قوله " ولو ردوه " راجع إلى أمر من الأمن والخوف، فلماذا صرفوه إلى التشريع والفتيا ليفروا فريتهم، فمن المسئول عن أمور الأمن والخوف؟ أليسوا من لهم سلطة ضبط الأمن في البلاد؟ أليسوا هم الحكام والأمراء؟ ولكنه الزيغ واجتزاء النصوص وصرفها عن ظاهرها وما أفاده السياق، كما فعلوا في آيتي النحل والأنبياء، ليغيروا المعنى إذ لا قبل لهم على تغيير اللفظ.

أما من يرد إليه الأمر في الدين فقد حسمتها الآية السابقة " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول " ثم إن الاستنباط على قولهم لا يعني إطلاقاً استحداث تشريع جديد – وهو مناط النزاع – ولكن هو استخلاص الحكم من مصدره الشرعي؟ فاين ذلك من القول بالرأي ووجوب التقليد؟

(٤) وآخر ما شغبوا به من شبهات في حجية الرأي ووجوب التقليد هو فهمهم للآية الكريمة " **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُون لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَر مِنْ كُلِّ فرقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِم لَعَلَّهُمْ**

يَحْذَرُونَ"، قالوا أثبتت الآية اختصاص طائفة من المؤمنين بالتفقه في الدين فوجب على الباقين تقليدهم أمور دينهم.

ونقول: إنهم كعادتهم يفهمون الآية على غير وجهها، فالنفرة في صدر الآية تتكلم عن الجهاد في سبيل الله وهو ما دل عليه اللفظ في كل المواضع من سورة التوبة مثل " **مَالَكُمْ إ ذَا قِيل لَكُمْ انفِرُوا فِي سَبيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنْ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ"** وقوله **"إِلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً"**، وهو ما دلت عليه الآية السابقة على الآية المستدل بها بقوله " **مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ..."** الأمر الذي ذكره ابن كثير بتحقيق الصابوني: يقول الضحاك تعقيبا على هذه الآية " كان رسول الله إذا غزا بنفسه لم يحل لأحد من المسلمين أن يتخلف عنه إلا أهل الأعذار، وكان إذا أقام وأرسل السرايا، كان الرجل إذا غزا فنزل بعده قرآن تلاه النبي على أصحابه القاعدين معه، فإذا رجعت السرايا قال لهم الذين أقاموا: إن الله أنزل بعدكم على نبيه قرآناً فيقرؤونهم ويفقهونهم في الدين" وهو أيضاً ما ذكره عن ابن عباس وعكرمة.

فلم تتكلم الآية عن اختصاص طائفة ، ولكن خصت فريق ممن بقي ولم يغز ليحمل العلم الشرعي وليس الرأي فلا مجال لذكره ولا ذكر لموضوع التقليد البتة، إذ لم يكن التفقه في الدين في هذه الآية ولا في غيرها يقصد به القول بالرأي، ويشهد لذلك قوله تعالى:**"وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ"** وهو الأمر المنوط بالمتفقهين أن يبذلوه لقومهم، فبماذا يكون الإنذار؟، لا ريب أنه على سبيل الحصر بالوحي، مصداقاً لقوله تعالى: " **إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ"** ولقوله تعالى: " **لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَن بلَغَ"** وقوله تعالى: **"وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ.."**الآية، وشواهده من قوله تعالى:" **فَذَكِّر بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ** " وقوله: " **وَذَكِّرْبِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ...** " إلى آخر تلك الآيات التي يستعصى حصرها، فمن أين استقوا فهمهم أن النذارة ممكن أن تكون بالقول بالرأي؟

أما عن باقي شبهاتهم في اثبات حجية الرأي في الدين، ووجوب التقليد فهي أهون من أن يعبأ بها أو تسود بها الصحائف، فهل هم يرعوون ؟

الفصل الثالث

مصادر التشريع المزعومة والرد عليها

ما سبق كان عرضاً لحجج القائلين بالرأي وشبهاتهم لإثبات وجود نقص في النصوص بحيث لا تفي بحاجة أهل الشرع، ومتكأهم لإثبات حجية رأي الصحابي ومن دونه من العلماء، وتسويغاً لهم لاتخاذه مذهباً يمكنهم من استحداث مصادر أخرى للتشريع تضاف إلى الكتاب والسنة لجبر ذاك النقص المزعوم، ولسد عجز النصوص عن الوفاء بحاجة أهل الشرع، مبررين ذلك بأن الشرع نفسه قد مهد لها وأومأ إليها، بل لا يستنكفون ولا يستشعرون الحرج في التدليل على حجيتها بنصوص من الكتاب والسنة.

فما هي تلك المصادر؟ وما هي شبهاتهم للتدليل عليها؟

إن المتصفح لكتب أصول الفقه على اختلاف توجهاتها سواء المذهبية منها أو المقارنة والمتحررة من ربقة المذهب، يمكنه رصد العديد من المصادر التي أضيفت إلى الكتاب والسنة، أبرزها القياس، والإجماع، والمصالح، بالإضافة إلى مصادر أخرى أقل شأناً؛ مثل الاستحسان، والعرف، وشرائع من قبلنا، ولأنها مصادر مرفوضة من الأكثرية فلن نعبأ بها، أما عن الاستصحاب فلنا معه وقفة حين الكلام عن القواعد الأصولية.

☜وسنستهل كلامنا عن تلك المصادر بأشهرها وهو القياس.

أولاً: القيـــــاس

ولكن قبل أن نخوض في تفاصيله نقرر أن نفاة القياس لم يرفضوا كل ما أطلق عليه اسم القياس، ولم يهدروا كل ما دخل تحت باب إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، أيا كانت التسمية طالما كان هذا النوع المسمى مدلولاً عليه بدليل النص، مشمولاً به ومندرجاً تحته، سواء كان ذلك باندراج الأعيان والأشياء تحت العمومات، أو كان منصوصاً علي علتها و قطع فيه بانتفاء الفارق بين المنصوص عليه والمسكوت عنه، أو كان من باب الأولى فيما يعرف بمفهوم الموافقة،[١] سُمي ذلك قياساً أم لم يُسم فلا مشاحة في اللفظ إذا أمن اللبس في المعنى.

ولكن المرفوض والمهدر والذي نحن بصدد الحديث عنه هو القياس المبني على العلل المظنونة والتي يجتهد في استنباطها بمحض الرأي، وكذا تحققها في الفرع، أو القياس المبنى على إجراء مشابهة بين الفرع والأصل ظناً وتكلفاً.

وهذا هو القياس المقصود والمعتمد عند مثبتي القياس والقائلين بحجيته، والمرفوض عند كل منكري القياس، وقد بالغ بعضهم برفض العلل المنصوص عليها،ولزيادة الأمر توضيحاً نسوق هذا المثال: **تحريم الخمر ودليل تعدية الحكم إلى سائر أنواع الخمر**، هل هو بسبب العلة المنصوص عليها، أم بدليل اللغة، أم بالعلة المظنونة، أم باندراج الأنواع المختلفة منها تحت صيغة عموم؟.

نقول: لقد حرمت الخمر بنص القرآن بقوله تعالى" **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...**"

وقد وردت النصوص مبينة لماهية الخمر وأنه اسم لكل شراب أسكر، مثل قول الرسول ﷺ (كل شراب أسكر فهو خمر) وهو نص عام لكل شراب تحقق فيه هذه الصفة، وبينت نصوص أُخر تعدية تلك

١- ولنا وقفة مع كل هذه الأنواع والتمثيل لها فيما بعد وحسب السياق الموضوعي.

العلة حتى في الشراب الذي لا يسكر إلا كثيره ويصبح مناط الحكم هو اثبات تلك العلة، وهو ما فعله رسول الله مع أهل حمير، كما جاء في حديث ديلم الحميري لما سأل رسول الله عن حكم شراب لديهم يستعينون به على أعمالهم وبرد بلادهم، فقال رسول الله: هل يسكر؟ قال نعم قال: فاتركوه " فقضى بالتحريم لوجود العلة.

الغريب في المسألة أن أهل الكوفة القائلين بالرأي والقياس لم يقولوا بتعدية الحكم في كل شراب تحققت فيه هذه العلة رغم النص عليها، لأن النص عليها ورد بخبر الآحاد، فلا عمل له مع النص القرآني المتواتر – وفقاً لقاعدتهم – وقصروا التحريم على شراب النبيذ المشتد بدليل اللغة بكونه في اللغة كذلك، على الرغم من إنه لم يكن في المدينة التي حرم فيها الخمر خمرٌ من العنب، إنما كان شرابهم الفضيخ، وفيه نزل التحريم، ومن فسر منهم الخمر لغة على أنها ما خامر العقل لم ير التحريم في غير القدر الذي يسكر ويخامر العقل، ومن قال منهم أن التحريم بدليل القياس قدر علة أخرى هي الشدة والتغير فقال حرم شراب النبيذ المشتد لشدته فيحرم كل مشتد[١].

وهكذا فقد قلّبُوا كل الوجوه إلاّ وجه الحقيقة والصواب الذي بينه من عهد إليه بالبيان ﷺ، وأوردتهم قواعدهم إلى تلك المهالك، وهكذا دأبهم في بطر الحق وعدم الإذعان للحقيقة ليسلم لهم إفكهم.
شاهت وجوه الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين.

١- ذكره ابن تيمية حين رفعه للملام عنهم في أكثر من موضع من كتابه رفع الملام عن الأئمة الأعلام.

تعريف القياس:

القياس في اللغة: التقدير، والمقياس المقدار، وقيل القياس: التسوية ولذلك يسمى المكيال مقياساً.

وفي الاصطلاح: اختلف في حده وفقاً للمقصد الموضوع له، فعرف مطلقاً بأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق به، وقال المحققون – كما ذكره الشوكاني – أنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادة عليه.

والحد المعبر عن مراد أهل الرأي منه وهو موضوعنا: هو استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما، أو إلحاق فرع بأصل في الحكم لعلة أو جامع بينهما بالاستنباط والرأي.

موضوع القياس: هو طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها بمحض رأي ولم يدل عليها دليل من النص.

وهو خلاف ما إذا كانت العلة منصوصاً عليها، أو قطع بانتفاء الفارق بينهما، أو ما ذكرنا من مفهوم الموافقة وهو الأولى بالحكم أو ما يساوي معناه.

شبهات أهل الرأي في اثبات حجية القياس

ادعى مثبتوا القياس أن نصوص الشريعة قد دلت عليه وأومأت إليه، واستدلوا بمجموعة من النصوص لا يدل أي منها على ما راموا، لا بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم ولا بأي من الطرق التي اتبعها أهل اللغة في الدلالة على ما يريدون وأقرها الشرع، وسنسوق حججهم ونبين عوارها وأنها محض شبهات لا تقوم بها حجة لإثبات أصل في الدين ومصدر للتشريع يحل ويحرم.

<u>الشبهة الأولى:</u> فهمهم لقوله تعالى: " **فَاعْتَبِرُوا يَا أ ولِي الأَبْصَارِ**".

قالوا إن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة، يقال عبرت النهر أي جاوزته، والعَبرة الدمعة التي عبرت الجفن أي جاوزته..الخ .

ثم قالوا: فثبت من هذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعاً للاشتراك، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلاً تحت الأمر.

ونقول: يعتمدون على مجموعة من المغالطات اللغوية الفجة، والمقدمات المنطقية الفاسدة؛ ليصلوا إلى نتيجة هي بالقطع أفسد.

فبين الاعتبار والعبور الذي ادعوا اشتقاقه منه مفازات، فالاعتبار مصدر اعتبر، يعتبر والأمر منه اعتبر والاسم منه عبرة بكسر العين وهو حقيقة في الاتعاظ، بينما عبور مصدر عَبَرَ، يعبر والأمر اعبر وهو حقيقة في المجاوزة، فهما مادتان مختلفتان تعبر كل منهما عن حقيقة منفصلة فلا مجال لتكلف دفع الاشتراك.

فهم هنا يقفزون فوق الحقائق فيذكرون استعمالات مادة عبر عبوراً للتدليل على أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة، أرأيت خلطاً أشنع من ذلك، إن هذا فوق قدرة الحواة ومحترفي ألعاب الخفة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أرادوا نفي أي معنى آخر للاعتبار وهو حقيقة في الاتعاظ، بقولهم " فوجب ألا يكون حقيقة في غير المجاوزة دفعاً للاشتراك "

إنه افتآت وتجرؤ على اللغة غير مسبوق، أيريدون منا أن نفهم من قوله تعالى" وإن لكم في الأنعام لعبرة " أن لكم فيها مجاوزة وقياساً بدلاً من عظة؟، وكذا في قوله تعالى: " **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ**" فتكون إن في ذلك لمجاوزة وقياساً لأولي الأبصار؟، وفي المقابل نفهم من قوله تعالى: " **فَاعْتَبِرُوا يَا أولِي الأَبْصَارِ**" أن يصير المعنى يخربون

بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فجاوزوا واعبروا وقيسوا، فيقيسون الذرة على البر أو المعدن على الذهب في الربويات مثلاً.. أي ركاكة وتكلف هذا !! هل يليق ذلك بشرع ربنا؟ وهل يرضون أن تكون معاني القرآن جارية على هذا النحو؟

وأخيراً فإن الآية تأمر بالاعتبار، بمعنى كل اعتبار، فهل تقولون بأننا مأمورون بكل عبور كعبور النهر أو البحر ومن لم يفعل يأثم، أم خص ذلك بالقياس وليس كل عبور، ما لكم كيف تحكمون؟

و نسوق رد ابن حزم على استدلالهم بقوله تعالى:" **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** " فبعد أن أورد الآية من أولها " **هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنْ اللَّهِ فَأَتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمْ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**".

قال: فنص الله تعالى على أنه أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم، وأن المؤمنين لم يظنوا ذلك قط، وأن الكفار لم يحتسبوا ذلك قط، فثبت يقيناً بالنص في هذه الآية أن أحكام الله عز وجل جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم.

والقياس إنما هو شيء يحتسبه ويظنه القائسون لا نص فيه، كظن المالكي أن علة الربا الادخار في المأكولات، وظن الحنفي أنها الوزن أو الكيل، وظن الشافعي أنها الأكل، وهذه كلها ظنون واحتسابات، فصح أن أحكام الله تعالى بخلاف ما يقع في النفوس، فهذه الآية أبين شيء في ابطال القياس والحمد لله رب العالمين.
وهكذا دأبهم في الاستدلال على الشيء بما يثبت عكسه ونقيضه.

الشبهة الثانية:فهمهم لقوله تعالى:" **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**" وتقريرهم أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين، فيتناوله عموم الآية، فيصبح معنى الآية: أن الله يأمر بالقياس الذي هو مصدر للتشريع يضاف إلى الكتاب والسنة طالما أن التسوية أحد معاني العدل.

الجواب: نعود إلى معاني العدل في اللغة والشرع كعهدنا في كل رد.

العدل: هو القصد في الأمور والإقساط وهو بخلاف الجور، واشتقاقه عَدَلَ يعدل عدلاً من باب ضرب، وهو قد يتعدى بحرف الجر (في) فيقال عدل في القسمة.

وقد يأتي بمعنى ما يقوم مقام الشيء من غير جنسه، فيكون مثله في المقدار أو مساوٍ له ومكافئ، ومنه قوله تعالى:" **أَوْعَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً**"، أو بمعنى فدية ومنه قوله تعالى:" **وَلايُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ**" وهو يتعدى بالباء فيقال عدل الشيء بالشيء ومنه قوله تعالى:" **ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ**" أي يسوون، وهو بخلاف قوله تعالى:" **بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**" فهي من عَدَلَ عدولاً أي مال وحاد، وهذه الاستعمالات في الشرع يحددها السياق، فعن الفعل عدل يعدل في قوله تعالى:"**وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ**" فهي بمعنى المكافئ أو الفدية ولا وجه للقصد والقسط هنا، وكذا قوله: " **بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**" أي يميلون عن الحق وأيضاً لا وجه للإقساط هنا، في حين أن قوله تعالى" **وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا**" فيعني أقسطوا ولا وجه للتسوية أو الميل.

أما عن استعمالات المصدر "عدْل" في الشرع فيتبين أنه إذا جاء مجردا عن التعريف فيكون بمعنى التسوية والمثلية كما في قوله تعالى: " **أَوْعَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً**"، " **وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ**"،" **وَلايُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ**" وقول الرسول " لا يقبل منها صرف ولا عدل" ... الخ وفي كل منها لم يقترن بحرف الجر البـاء.

أما إذا اقترن بأل التعريف فيكون بمعنى الإقساط في مثل قوله تعالى " **وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ**"، " **فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ**"، "**أَنْ تَحْكُمُوا بِا**

لْعَدْلِ"، " **فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ"**، " **هَل ْيَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ"** ومنها الآية المستدل بها " **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ"** وغيرها وقد دخلت على كل منها باء الجر، فتبين الفارق بين الاستعمالين.

ثم إذا سلمنا أن العدل في الآية بمعنى التسوية – ولا وجه له – فلماذا نخصص التسوية بالقياس وهي تتعداه إلى معانٍ كثر- ذكرنا بعضها – على الفرض أنها اشتملته أصلاً ، وإن قلنا بحصرها في القياس – وهو أبعد من الثريا – فلماذا قياسهم؟ والأولى من ذلك الذي قام الدليل على نفي الفارق فيها بين الأصل والفرع[1]، فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة، ولا توازن إلا عند القطع بنفي الفارق، لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ونوع من أنواع الظنون الزائفة كما يصفها الشوكاني في الإرشاد.

الشبهة الثالثة: استدلوا بقوله تعالى:" **فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ"** قالوا فهذا تمثيل الشيء بنظيره وما يماثله، وقد أوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك إلى اجتهادنا.

وكذلك أمر بالتوجه إلى القبلة بقوله: **"وَحَيْثُمَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُم ْشَطْرَهُ"** ولا يكون ذلك إلا بالاستدلال، يقصدون الرأي والقياس.

نجيبهم فنقول: إن ما ذكروه من استدلالات وأمثلة إنما هي من قبيل إعمال النص وتطبيق الحكم في الواقع، وليست لإحداث شرع جديد وهو ما يسمونه " بتحقيق المناط"، وهم يعلمون الفارق بينه وبين القياس الذي يسمونه " تخريج المناط " بمعنى استخراج علة الحكم وسببه التي لم ينص عليها بالاستنباط لتعدية الحكم إلى غير المحل المنصوص عليه.

١- مثال ما قام الدليل على نفي الفارق أو أنه غير مؤثر حد الزنا في العبد والأمة إذ لا أثر للجنس في حكم الزنا لقوله تعالى " الزانية والزاني..." الآية على خلاف شهادة العبد والأمة فهو فارق مؤثر لاختلاف حكم شهادة الرجال على النساء.

ثم إن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً موكول إلى تقدير العدلين الخبيرين بمثل هذا الشأن فلن يحدثا شرعاً جديداً.

وكذا الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه إلا ايجاب تحري الصواب في أمرها وإعمالاً للنص بالتوجه إلى المسجد الحرام، وهل أحدث أهل قباء شرعاً حينما استداروا إلى الكعبة تنفيذاً لأمر الداعي، وليس ذلك من القياس في شيء.

الشبهة الرابعة: استدلوا بقوله تعالى: **"لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ"** قالوا الاستنباط هو القياس.. هكذا تحكماً.

نقول: أنه قد سبق الرد على هذا الاستدلال في مسألة الرأي عموماً، وأثبتنا أن الاستنباط لا يعني استحداث تشريع جديد ولكن استخلاص الحكم من مصدره الشرعي " الكتاب والسنة"، ويضيف الشوكاني معرفاً الاستنباط تفصيلاً " بأنه استخراج الدليل على المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم و الخصوص أو الإطلاق والتقييد أو الإجمال والتبيين في نفس النصوص"، ثم يستطرد قائلاً كعادته في مجارات المخالف " ولو سلمنا باندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى، وبما أذن الله به واشتملته النصوص لا بما كان من العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل الشرع ولم يأذن بها الله " أ.هـ

الشبهة الخامسة: استدلالهم بقوله: " **إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً...**" الآية، قالوا: الأمثال تشبيه الشيء بالشيء وكذا القياس، فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز"

نقول: انظر كيف يلتقطون شوارد أبعد ما تكون عن محل النزاع ثم يركبون عليها مقدمات متعسفة ليصلوا إلى نتائج فاسدة، ونذكر ما قاله

الشوكاني رداً على هذا التعسف في الاستدلال بقوله " إن ذلك جائز من فعل من لا يخفى عليه خافية لأننا نعلم أنه صحيح، ولا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص لأنا لا نقطع بصحته بل لا نظن ذلك لما في فاعله من الجهالة والنقص" أ.هـ

ثم إن الله تعالى ضرب لنا الأمثال، وأمثاله كلها حق لأنه تعالى قال فيها ذلك، ولأنها من لدن حكيم عليم[١] على خلاف أمثال الناس الذين قال عنهم أنهم لا يعلمون، ولذلك حرم علينا أن نضرب له الأمثال، فقال تعالى:" **فَلاتَضْرِبُوا للَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ**" والقائل بالقياس يضرب لله الأمثال فيقول لربه أنت أوجبت كذا أو حرمت كذا لعلة كذا فمثله كذا لأنا رأينا أن العلة التي ظنناها متحققة فيه فهو مثله، فيجعلون على الموطوءة مثلا في نهار رمضان عتق رقبة مثل الواطئ وغير ذلك من أمثالهم وأقيستهم الفاسدة "**انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَال فَضَلُّوا...**"، ثم إن المولى جل شأنه وهو الخبير بخلقه قد قطع علينا السبيل لضرب الأمثال ولم يدع لنا سبيل إليها حين صرح بقوله، "**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرُونَ** " فما الذي أفاده قوله تعالى من كل مثل؟

إذن فما هي الحكمة من ضربه تعالى لتلك الأمثال، فقد ضرب مثلاً لإدبار الدنيا بالزرع يصبح هشيماً، ولإعمال الكافرين بالسراب وغيره، وفي مصائر الظالمين بالأمم السابقة[٢] وغير ذلك من الأمثال التي استفاض فيها القرآن؟

وإن كان الأجدر بنا ألا نعقب على أمر الله وحكمته لأنه لا يسأل عما يفعل، إلا أن الآيات قد صرحت بالحكمة من وراء ذلك قال تعالى: " **وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَال لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**"، وقال: " **وَتِلْكَ الأَمْثَال نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُم يَتَفَكَّرُونَ**" فهي للتفكر والتذكر والعظة والعبرة ولم تكن أبداً

١- قال تعالى: " ويضرب الله الأمثال للناس والله وبكل شيء عليم "
٢- قال تعالى في سورة إبراهيم " وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال".

لنشرع فنوجب ونحظر ونبيح كما فعل من ضربوا الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً.

الشبهة السادسة: ما أسموه بأقيسة الرسول حين يقول "أرأيت ..".

فقد ثبت عن رسول الله ﷺ جملة من هذه النصوص يقول لسائله فيها " أرأيت لو.."، ففيما رواه أبو داود في سننه أن عمر أتى رسول الله ﷺ فقال: " يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله أرأيت لو تمضمضت، قلت لا بأس قال ففيم؟"[١] وقوله ﷺ لرجل سأله " أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها؟ فقال: أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر قال نعم، قال فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر" وكذلك ما رواه مسلم أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال:" إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفقضيه عنها: قال أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها، قال: نعم فقال: فدين الله أحق أن يقضى "، وورد مثل ذلك الحديث في الحج والزكاة.

قالوا: إن رسول الله ﷺ قد ضرب الأمثال وأرشدنا إلى أن المتشابهات تتساوى في أحكامها، وهو عين القياس الذي نقول، ليلفتنا أن نتأسى به ونقيس مثله.

نجيبهم على تلك الفرية وهي من أعظم ما افتروه على رسول الله ﷺ فنقول:

إن كنتم ترون أن هذه متشابهات وأخذت نفس الحكم – وسنثبت لاحقاً أنها ليست كذلك وأنه لا علاقة لها بأقيستهم – فنسألهم ماذا تقولون في تفريقه ﷺ بين المتشابهات والنظائر في مواضع أخرى، كتفريقه بين الكلب الأسود وغيره في الحكم حتى قال الصحابة ما بال الكلب الأسود من الأبيض، وكذا بين نبيذ الجر الأخضر وغيره حتى سأل راوي الحديث الصحابي عبد الله بن أبي أوفى عن الأبيض فقال لا أعرف ولم

٢- قال أحمد شاكر في تحقيقه على الأحكام رواه أبو داود بإسناد صحيح.

يقس مثلكم، وبين الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة وغير ذلك الكثير، وكذلك حين ساوى رسول الله بين المختلفات في الحكم فجعل دية الأصابع المختلفة سواء وكذلك الأسنان وكل منها له وظيفته وطبيعته المختلفة.

كما أن الشرع قد يذكر للحكم علة وأحياناً أخرى يذكر الحكم مجرداً عن علته ويكون تعبداً محضاً وكل ذلك جاري على خلاف أقيستكم.

إذن فما الضابط الذي يحدد متى تأخذ المتشابهات نفس الحكم ومتى تفارقه؟ وكذلك المختلفات والعلل؟ ولماذا لم يعلمنا ذلك رسول الله ﷺ ويبين تلك الضوابط فلا نضل ولا نختلف وهو المكلف بالبيان؟ فهل قصر؟.

لو أنصفتم لعلمتم كما علمنا أن هذه الأمور كلها موكولة إلى صاحب الشرع وحده، فهو المعصوم الذي قال عنه ربه " **وَمَايَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى** " والذي يتعاهده ربه فيوجهه ويصوبه ويعاتبه أحياناً، فأنى لكم ذلك؟ كما أننا مأمورون باتباعه والتلقي عنه وليس ذلك لغيره، يقول تعالى: "**اتَّبِعُوا مَاأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلاتَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ**"، وقال تعالى:"**وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**"، وقال عن غيره " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**".

فإن أبيتم إلا تسمية ما سبق بأقيسة الرسول، مع أنها كلها وحي منصوص عليها، فإن سلمنا بقولهم فهي قياس من ثبتت عصمته وأمرنا باتباعه، وإنما رفضنا قياس من لم تثبت عصمته ولا وجب اتباعه، ولا كان كلامه وحياً، بل من جهة نفسه الأمارة وبعقله المغلوب بالخطأ، كما يصفهم الشوكاني في إرشاده.

ثم إن هذه النصوص المستدل بها جارية على خلاف أقيستهم، بل هي مبطلة لها فاصلة كما يقرر ابن حزم في إحكامه، فالقياس عندهم هو حكم في شيء غير منصوص تشبيها بشيء منصوص.

فأما حديث عمر السابق عن القُبلة؛ فإن عمر ظن أن القبلة مفطرة كالجماع فهي أشبه به ومقدمته فأعلمه الرسول ﷺ أن ليس كل الأشياء المتشابهة تتساوى في أحكامها كما أن المضمضة لا تأخذ حكم الشرب وهي شبيهته ومظنته، ولا شبه بين المضمضة والقُبلة.

أما الحديث الثاني المتعلق بقضاء الشهوة، فهل تقولون أن لكم دخل في تحديد ما نؤجر عليه إن فعلناه وما نأثم بفعله من غير توقيف من نص حتى تعتبرونه مسوغاً لأقيستكم؟

والحديث الثالث عمن يموت وعليه دين، فهو ونظائره يجري على مألوف الشرع والذي يقضي بأن أمر الله أولى بالانقياد من أمور الناس، فليس بمستغرب أن يلفتنا الحديث ونظائره إلى أن دين الله أولى بالقضاء من غيره،ثم إن جواب الرسول ﷺ عن سؤال السائل بقوله " فدين الله أحق أن يقضى " هو عدول عن السؤال الخاص سواء بشأن الصوم أو الحج أو الزكاة إلى النص العام ليشملها وغيرها من حقوق الله على العباد وسواء كانت فرائض متعينة أو كفارات ونذور وغيرها، كما سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء بماء البحر فأجاب بالعموم " هو الطهور ماؤه" ليشمل الوضوء وسائر الاستعمالات فهل في ذلك ثمة قياس؟ أم إنه الزيغ والهوى؟

ورغم استدلالهم بهذه الأحاديث لإثبات حجية القياس، فهم أول من يخالفها ولا يعمل بمقتضاها، فحديث الصوم يدلنا على أنه يمكن لأحدنا أن يقضي الصوم عن غيره، ورغم ذلك فالمالكية والشافعية والحنفية – كما يحكي عنهم ابن حزم في الإحكام – يقولون لا يصوم أحد عن أحد، ويذكر أيضاً أن المالكية والحنفية لا يقولون بقضاء دين الله من الزكاة والنذور والكفارات من رأس المال لأحد، وأن ديون الناس تقضى من رأس المال، وديون الله تقضى من الثلث إن أوصى بها وإلا فلا تؤدى، فديون الناس أحق بالوفاء، فوا عجباً لقوم يأخذون من النص ما يشتهون ويدعون منه ما يخالف هواهم ومذاهبهم، فهل اتباع الهوى إلا ذلك؟

الشبهة السابعة: ما ادعوه من اجماع الصحابة على العمل بالقياس

قال ابن عقيل قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة استعماله وهو قطعي، وقال الصفي الهندي والرازي في المحصول :إن دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين، وقال ابن دقيق العيد هو أقوى الأدلة، فذكرواعلى ذلك أمثلة وسنكتفي بإيراد أشهر مثالين:

منها حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه على المسلمين قياساً على تقديمه للصلاة واستئمانه عليها مع عدم النص، إذ لو كان ثم نص لنقل، وكذا قياس عهد أبي بكر لعمر قياساً على عقدهم البيعة له، وهو تابع لسابقه في الاستدلال.

ويجاب على ذلك بأنهم ارتكزوا على دعوتين فاسدتين في هذه المسألة ليثبتوا إجماع الصحابة على العمل بالقياس، أولهما ادعاء الحكم بإمامة أبي بكر قياساً على تقديم الرسول له للصلاة، والثانية أنه ليس ثمة نص على الاستخلاف ولو كان لنقل، وكلاهما باطل.

وللرد على الدعوى الأولى نقول:إنه إن كان ثمة قياس يوجب ذلك، فقياس الاستخلاف على الاستخلاف أولى من قياسه على الصلاة فهو يشملها ويشمل إقامة الدين كله والحكم بين الناس وغيرها، وقد استخلف رسول الله ﷺ علياً على المدينة في سيره إلى تبوك وهي آخر غزواته، وقال له حينها أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي[1]، وقد قال موسى لأخيه هارون " **اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**"، كما استخلف رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد على مكة وحج بالناس سنة الفتح، واستخلف غيرهما.

ولا نقول بأن أياً من إمامة أبي بكر للصلاة أو استخلاف عليّ على المدينة بموجب لاستخلاف أحدهما على المسلمين ولا لتفضيل أحدهما

١- صحيح مسلم.

على الآخر، فكلاهما له فضله ومنزلته، ولكن نقول إن أمرا عظيما كتعيين خليفة رسول الله لا يثبت إلا بالنص وقد كان.

وندلف إلى الدعوى الثانية وهي دعواهم عدم النص على الاستخلاف فقد يعذروا إن كان ذلك عن جهل بالنصوص وعدم العلم، أما وقد استدلوا ببعضها ليثبتوا بها مذهبهم في الرأي، حين استدلوا بقوله ﷺ " اقتدوا باللذين من بعدي " واشار إلى أبي بكر وعمر، وهو صريح في التنصيص على ولايتهما، فما تلك الانتقائية المقيتة؟ وهل تحكيم الهوى واتباعه غير ذلك؟

وثم نظير هذا النص عندهم في صحيح مسلم وهو حديث المرأة التي سألت النبي ﷺ شيئاً فأمرها أن ترجع لقابل فقالت فإن لم أجدك – تعني الموت – قال فأت أبا بكر، فهل يجهلونه أيضاً؟ أم ليس بقوة قياسهم؟، فإن كانوا يقصدون الحديث الذي رواه البخاري عن منع النبي من الكتاب في مرضه حين قال: " إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي، فقال عمر إن النبيﷺ غلبه الوجع، فاختلفوا، فقال ﷺ: قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع، فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه ".

فنقول كما قال ابن حزم: ما كان الله ليدع الكتاب الذي أراد النبي أن يكتبه فلا نضل بعده بلا بيان ليحيى من حيّ عن بينة، وإلا فقد رضي ﷺ أن يسلمنا إلى الضلالة، وحاشاه.

فقد روى مسلم في صحيحه قوله ﷺ لعائشة في مرضه :" ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمن متمنٍ ويقول قائل أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر "، فهل هناك أصرح في النص على إمامة أبي بكر من ذلك؟ وهل لم يكن ثمة كتاب وإن جهله عمر كما غفل عن غيره كما قدمنا، أم ترون أن المسلمين قد أجمعوا على خلاف النص أي على أمر محدث؟ وهذه داهية الدواهي، ولا يبالون ليسلم لهم مذهبهم.

أما المسألة الثانية التي ادعوا فيها إجماع الصحابة على العمل بالقياس، فذكروا إجماع المسلمين وموافقتهم أبا بكر في قتال مانعي الزكاة قياساً على الصلاة، وذلك لقول أبي بكر " والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ".

نقول: أين القياس في ذلك؟ فالقياس عندهم هو حكم في شيء غير منصوص تشبيهاً بشيء منصوص، وكل من الزكاة والصلاة منصوص عليه في نفس الحديث الذي استدل به عمر " أمرت أن أقاتل الناس..." ويشهد له رد أبي بكر بقوله " والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم عليها "، فهم مأمورون بالقتال على الشهادة والصلاة والزكاة وكل حق للإسلام وعلى الدين كله، وكما دل على ذلك قوله تعالى: " **فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**"، وقوله تعالى " **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**".

فانظروا إلى اجتزائهم للنصوص، والتقاطهم للشوارد البعيدة ويدعون الصريح الجلي، ولو أنهم أنصفوا وجمعوا النصوص والروايات في كل مسألة لسلموا من تلك الرزايا، ولكنه الهوى والرغبة في نصرة المذهب ولا يبالون بما يقعوا فيه من محاذير وبلايا.

فأين الإجماع المدعى؟ فقد ثبت عن كثير من الصحابة رفضهم لذلك القياس ولا أدل على ذلك من قول علي فيما أخرجه البيهقي " لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخفين أولى بالمسح من ظاهرهما " وهو قياس الأولى وأعلى ما لديهم.

ومن ذلك ما أخرجه البيهقي أيضاً بإسناد رجال ثقات، وكذا ابن عبد البر بإسناده عن ابن مسعود قوله " ليس عام إلا الذي بعده شر منه، لا أقول عام أبتر من عام، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام وينثلم" وفي هذا المعنى حديث مرفوع، ما رواه الهيثمي في مجمع الزوائد وقال رجاله رجال الصحيح، عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ " تفترق أمتي على بضع

وسبعين فرقة أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرمون ما أحل الله ويحلون به ما حرم الله " ورواه أيضاً البيهقي، وقال ابن القيم بعد إخراجه من طرق: رجال إسناده كلهم ثقات حفاظ إلا جرير بن عثمان فإنه كان منحرفاً عن عليٍّ رضي الله عنه، ومع ذلك احتج به البخاري في صحيحه، وقد روى عنه أنه تبرأ مما نسب إليه من الانحراف، فأين إجماع الصحابة على العمل أو القول بالقياس؟

<u>الشبهة الثامنة:</u> وهي آخر ما شغبوا به من شبهات لإثبات حجية القياس، وهي ما اعتبروها حججاً عقلية سبق الإشارة إليها، سنذكرها ونبين وجه استدلالهم بها ثم نرد عليها لنكشف عوارها، وأنه لا تقوم الحجة بشيء منها فهي لا تعدو مجموعة من المغالطات والافتراءات.

منها قولهم " إن النصوص متناهية والوقائع والأحداث لا تتناهى فما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى[١]" حتى قال أشقاهم: " إن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة، لأن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد – يقصد الرأي – والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة".([٢])

قالوا في تفسيرهم لتلك الشنائع إنه لا يوجد نص لكل نازلة، فبعض النوازل يعرف حكمها بالنص وبعضها بالدليل – وهو بلا ريب غير النص – وهذا من البيان واختصار الحكمة التي آتاها الله نبيه ﷺ ، فالبيان – كما يقولون – ينقسم قسمين: أحدهما نص على الشيء باللفظ، والثاني نص عليه بالدلالة وهي التنبيه على علة الحكم فحينما وجدت تلك العلة حكم بها.

الرد: نقول وبالله تعالى التوفيق عندما يقرر المولى سبحانه في كتابه الكريم أن الدين قد كمل، وأن كل شيء في الدين قد فصل، حلاله وحرامه، وأنه سبحانه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وأنه جل شأنه قد

١- ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل.

٢- ذكرها الجويني في البرهان.

تعهد بالبيان لما أُجمل فيه بقوله" **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**" وأنه قد عهد لنبيه بالبيان بقوله " **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**" وأن النبي ﷺ لم يقصر في شيء من ذلك، وتركنا على البيضاء، ولم يكلنا في ذلك إلى من يصيب ويخطئ ويفتري ويكذب حيث وصف الله سبحانه القائل في الدين بالحل والحرمة بغير نص بأنه مفتري الكذب، لذلك كله فإنا نقطع بأنه لا توجد نازلة ولن توجد حادثة إلا ولها في شرع ربنا من النصوص ما يبين حكمها، وأنه ليس من الحكمة المختصرة في شيء أن يعهد لكم بالبيان، وأنكم قد فهمتم الاختصار على غير وجهه تماماً، فالحكيم العليم الذي تعهد بالبيان، وعهد به إلى نبيه ﷺ فاختصر له الحكمة، قادر على أن يعبر بألفاظ قليلة عن معانٍ كثيرة قد تحتاج إلى أسفار لو تركت لكم لتعبروا بألفاظكم عنها.

من ذلك على سبيل المثال صيغ العموم في مثل قوله تعالى: " **وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**" وإن كان السياق في الآية يتكلم عن حرمة انتهاك الشهر الحرام بما يكفل للمسلمين الرد على هذا الانتهاك قصاصاً، إلا أن التعبير بالعموم قد تجاوز هذا إلى إعطاء كل مجني عليه الحق في القصاص في سائر الحرمات وكل أشكال التعدي على النفس والمال وغيرها من جنايات وإتلافات تفوق الحصر ونحتاج لذكرها إلى أسفار، وهذا هو الاختصار المعلوم في لغة العرب التي يخاطبهم بها.

فالإيجاز والاختصار من البلاغة التي عرف بها العرب ويظهر ذلك جلياً في قوله تعالى:" **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**" وقد استعمله العرب في نفس المعنى بقولهم " القتل أنفى للقتل " وإن كان تعبير القرآن أكثر بلاغة وفائدة، فالتعبير بصيغ العموم هو نوع من الحكمة المختصرة، ومنه في السنة النبوية قوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار " فبأقل الكلمات ثبت حرمة كل أنواع الضرر سواء بالنفس أو الغير، وكذا حرمة رد الضرر بالإضرار بالآخرين بكل ما يعرف أنه إضرار.

وكذا قوله ﷺ " إنما الأعمال بالنيات " فثبت أنه لا عمل إلا بنية سواء في العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج أو جهاد وهجرة أو في

المعاملات من زواج وطلاق وغيرها إلا ما خص من صيام النافلة، وما عداها فدلالته مقطوع بها على ما بقي بعد التخصيص على خلاف ما ذهبوا إليه ليفسحوا المجال لأقيستهم لتكون حاكمة على العمومات والظواهر.

فهل أدركتم معنى الحكمة المختصرة وأنها ليست في آرائكم وعللكم المظنونة؟ وأنه بمقتضى تلك الحكمة المختصرة فلا وجه للقول بتناهي النصوص وعدم ضبطها للوقائع المستحدثة لتروجوا لبضاعتكم المزجاة.

أما قولهم أن بعض النوازل يعرف حكمها بالدليل أو الدلالة، فنسأل ومن قبلنا سأل ابن حزم : هل هذا الدليل عرفتموه بألفاظ في النص أم بالإلهام؟ فإن قالوا بالإلهام كفونا مؤنتهم واثبتوا وحياً جديداً، وإن شئت قلت وسوسة شيطان لأوليائه، وكلاهما مر.

وإن قالوا بألفاظ نسألهم هل هذه الألفاظ موضوعة في اللغة لذلك المعنى الذي فهمتموه؟ إذن فهذا هو النص.

وإن كانت موضوعة لغيره، فهو التلبيس الذي تنزه عنه الشرع ووقعتم فيه حين أراد القتل الخطأ فقلتم وكذا العمْد، وحين أوجبتم الكفارة في الأكل في حين ورد النص في الوطء في الصيام، وحين قستم الصداق بما تقطع به اليد على أن كليهما عضو مستباح، هل هناك تلبيس اشنع من ذلك؟ فكل ذلك بعيداً عن اللفظ المذكور وضرب من التخمين والقول بالظن في الدين بما لم يأذن به الله.

ثم إن هذا الدليل المزعوم إما أن يحتمل وجهاً واحداً فهو النص، أو يحتمل عدة أوجه مما يتعين معه أن هناك نصاً آخر مبيناً للوجه المراد، وهذا هو البيان الذي تعهد به الشرع.

أما ألا يوجد نص يحدد الوجه المراد، واحتاج إلى قياسكم وغيره لبيانه، فهذا معناه أن بيان الذكر لم يتم إلا بكم، وقد قصر الرسول الكريم في الوفاء فيما عهد إليه وحاشاه.

ثم إنهم كثيراً ما يختلفون في تحديد المراد أو علة الحكم والشبه الموجب له، ففي مسألة الربا جعل الشافعي علة التحريم الأكل، وجعلها الحنفي الكيل أو الوزن وجعلها المالكي الإدخار، وأبطل كل منهم علة الآخر.

ونسألهم هل عرفتم تلك العلة بدليل أم تحكماً؟ فإن كانت بدليل فلماذا الاختلاف؟ أليس ذلك لأنه من عند غير الله وأنه مما لم يأذن به الله؟.

أما ما افتروه بشأن مخالفيهم حين قالوا بأن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة!!

فنقول: إن قصدتم بهؤلاء النظَّام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة، فماذا تقولون عن الإمام أحمد بن حنبل وقد قال" يتجنب المشتغل بالفقه القياس والمجمل "؟ وكذلك داود الظاهري وأصحابه وقد أبطلوا كل قياس، وأيضاً القاساني والنهراوني ولم يقولوا إلا بالعلة المنصوص عليها، ناهيك عن رأي الصحابة والتابعين في القياس وقد قدمناه فهل هؤلاء ليسوا من علماء الأمة؟

أما القائلون بالقياس – الذين هم علماء الأمة كما يدعون – فقد ضموا إليهم أئمة فرق الضلال من الجهمية أمثال الجهم، ومعبد الجهني، وبشر المريسي وابن المعتمر وبعض الشيعة وكثير من الخوارج، ونذكر قول السيدة عائشة للمرأة التي سألت عن قضاء الحائض للصوم دون الصلاة فقالت" أحرورية أنت؟ "، ويكفيهم أن أول من قاس هو إمام الضلال إبليس اللعين حين قال : " **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**" فحكم بأفضليته على آدم لأن مادة خلقه يراها أفضل مما خلق منه آدم؟ وهل قياسكم إلا ذلك؟ وهل ترون أئمتكم إلى القياس هؤلاء خير ممن ذكرنا ؟

أما قولهم بأن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة!!، فنسألهم أين التسع وتسعون بالمائة من الشريعة التي حكمتم فيها بالرأي والقياس لجبر

هذا النقص العظيم؟ فالمحبر به كتبهم دون ذلك بكثير، إلا ما كان من أمرالأحناف بما وضعوا من قواعد قياسية لجبر النقص المزعوم، وقد رجع أئمتهم عن ثلث فقههم لمخالفته النص[١]، بينما جُل الثلثين الباقيين قد خالفوا فيه غيرهم إلا النذر اليسير، فأين وجه الصواب فيما افتروا؟

- ومن شبهاتهم العقلية أيضاً قولهم: إن مبنى الشرع على التعليل، والجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات وهو معنى القياس.

ونقول والله المستعان على ما يصفون:

أما قولهم: إن مبنى الشرع على التعليل، أما وقد أثبتنا أن التشريع حق محض لله، فمن المعلوم أن العلل منفية عن أفعال الله وأحكامه، لقوله تعالى:**"لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"** وقوله:**" فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ"** فقد تكون الأحكام تعبدية محضة فهو سبحانه لم يأمرنا بغير عبادته ولذلك خلقنا، وقد كلفنا بأوامر لتحقيق تلك الغاية ونهانا عما يفسد تلك العبادة، فأمرنا بالصلاة ونهانا عن الفحشاء والمنكر، فلا صلاة تستقيم معهما، وأمرنا بالصيام ونهانا عن قول الزور والعمل به فهما مفسدة للصوم، وأمرنا بالحج ونهانا عن الرفث والفسوق والجدال فلا حج يقبل مع تلك الآفات، وأمرنا بالصدقة ونهانا عن المن والأذى فهما مبطلان للصدقة، وهكذا في كل العبادات فما هي إلا أوامر ونواهي، وكل ذلك لا لعلة ولكن لتستقيم العبادة لله وتتحقق الغاية التي من أجلها خلقنا، وقد يكون الأمر تحكما في كل ذلك ولا يظلمنا ربنا ولا يكلفنا ما لا نطيق، وإلا فما تعليلكم لعدد الصلوات في اليوم والليلة، وعدد الركعات في كل صلاة، وصيام شهر في العام، وتحديد أنصبة الزكاة ومصارفها، وما تعليلكم لأعمال الحج من مواقيت ولباس وطواف وسعي ووقوف بعرفة ومزدلفة ونسك، وحجر يُقبَل وحجر يرجم إلى آخره؟

١- ذكره الألباني في مقدمة صفة صلاة النبي ﷺ.

أخبرونا ما الحكمة العائدة عليكم من ذلك كله؟ وهل تنتفي الحكمة إن كان الأمر على خلاف ذلك؟، وما تعليلكم لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والسبع دون الضبع.. إلخ؟

ولأنه سبحانه فعال لما يريد فقد قرر في موضع من كتابه أن الأمهات هن اللائي ولدننا بقوله " **إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ**" فلا ينبغي أن نسوي بينهن وبين الزوجات في التحريم، ثم في موضع آخر يجعل زوجات النبي أمهاتنا ولم يلدننا بقوله" **وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ**" ولم يرتب لهن أحكام الأمهات فلا يجوز رؤيتهن ويجوز لرجال من المسلمين أن ينكحن أخواتهن وبناتهن.

وهذا كله على خلاف أقيستكم وعللكم المظنونة.

وأين قياسكم من إسقاط الحد عن محارب تاب قبل القدرة عليه، وعدم إسقاطه عن قاتل فعل نفس الشيء؟ مع أن الأول أكثر جرماً وإفساداً وأولى على قولكم.

وأيناه في تعويض الرقبة في كفارة الأيمان بصيام ثلاثة أيام، وتعويضها في الظهار بصيام شهرين متتابعين وهي ذات الرقبة؟

وأين حساباتكم وأقيستكم حين جعل إطعام عشرة مساكين في الأيمان يعدل صيام ثلاثة أيام، في حين جعل إطعام ستين مسكيناً في الظهار يعدل ستين يوماً، وأيناه حين جعل الرقبة في القتل مؤمنة وأطلقها في الظهار والأيمان، وهو ما لم يعجب بعضكم فاستدركتم على ربكم وقيدتموها؟

- أما قولهم أن مبنى الشرع على الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات.

فنسألهم أين ذلك حين ساوى الله بين الخمر والميسر والأنصاب والأزلام في أنهم رجس من عمل الشيطان، ولم يوجب فيهم الحد كما في

الشارب، أو على الأقل الشارب ولاعب الميسر إذ انهما فيهما إثم كبير ومنافع للناس ويشتركان في أن إثمهما أكبر من نفعهما، كما يوجب ذلك قياسكم؟

وأيناه حين يقول الرسول " سباب المؤمن كقتله " وهذه تسوية ولكنها لم توجب على اللاعن نفس أحكام القاتل، فلا تبيح دمه ولا توجب عليه دية كما تقضي بذلك تسويتكم؟

وغير ذلك بما لم ينفع معه تعليل أو مناسبة أو ادعاء الحكمة أو المشابهة ما لو أحصيناه لاحتجنا إلى أسفار، وبذلك يثبت لنا أن جل الشرع مبنى على التعبد والتحكم، بل إن الكثير منه مبني على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، ومن أمثلته التفريق بين بول الغلام وبول الجارية في الحكم، وكذا التفريق بين ضوال الإبل وضوال الغنم، وأيضاً إيجاب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول، وكل من مخرجات الجسم ومن نفس السبيل.

وكذلك أوجب قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، وأوجب الكفارة على الواطئ في رمضان دون الموطوءه، وكل ذلك على خلاف القياس.

وسنذكر لاحقاً طرفا من تناقضاتهم في تلك الأقيسة لبيان فسادها وأنها محض تحكم لا دليل عليه أجازوه لأنفسهم ومنعوا منه الشرع.

وقبل أن نذكر تلك الأقيسة نورد موقفا للرسول الكريم يبين إنكاره على صحابيين جليلين سلكا مسلكاً أشبه بتلك الأقيسة، وألزمهم بضرورة الوقوف عند النص، ففيما أورده ابن حزم في إحكامه بسنده عن عمر أنه قال لرسول الله ﷺ إني رأيت عطارداً يقيم حللاً سيراء في السوق فلو اشتريتها فلبستها لوفود العرب، قال: "إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة"، فأُتي رسول الله ﷺ بحللاً سيراء فبعث إلى عمر حلة وإلى ابن زيد حلة وإلى عليٍّ حلة وقال لعلي أشققها خمراً بين نسائك، فقال عمر أرسلت بها إلى وقد قلت فيها ما قلت قال إنما بعثت بها

إليك بها لتنتفع بها، وأما أسامة فراح في حلته فنظر إليه رسول الله نظراً عرف أنه قد أنكر، فقال يا رسول الله أتنظر إلى، فأنت بعثت بها إلى، فقال إني لم أبعثها إليك لتبسها.

فقد فهم عمر حرمة الانتفاع لحرمة اللبس، ورأى أسامة نقيضه وهو حل اللباس لحل التملك والإنتفاع، فأنكر عليهما الرسول مبينا أن الإنتفاع إنما يكون على الوجه المنصوص عليه دون غيره، وحل اللباس للنساء دون الرجال.

وهذان الموقفان المتباينان من صحابيين إزاء نص واحد وأنكره عليهما رسول الله، هو عين ما يقع فيه القائلون بالقياس فهل اعتبرتم؟

والآن مع طرفٍ من أقيستهم وتناقضاتهم فيها:

ذكرنا اختلاف الأئمة الثلاثة في علة التحريم للأصناف الربوية، مما قد يترتب عليه أن ما حل عند بعضهم يحرم عند الآخر، فمن رأى العلة في التحريم أن هذه الأصناف مطعومات، أجاز بيع المعادن كالنحاس والحديد بعضها ببعض متفاضلاً وهكذا.

وقاس بعضهم جواز بيع الرطب بالتمر (وفيه نص بالنهي) على جواز بيع التمر الحديث بالتمر القديم، ومن منع منهم بيع الرطب بالتمر، قاس عليه بيع الدقيق بالبر وقال هما صنف واحد مجهول التماثل فلا يجوز بيعهما متفاضلين، ومن أجاز بيع الدقيق بالبر متماثلاً منع بيع اللبن بالسمن والزيت بالزيتون، ومن قال سمن البقر وسمن الغنم صنف واحد ومنع البيع فيه متفاضلاً قال إن زيت الزيتون وزيت الفجل أصنافاً متفرقة يجوز بيع بعضها ببعض،أليس هذا هو التحكم؟

وقال بعضهم يخرج الأرز والذرة في زكاة الفطر قياساً على الشعير والبر، ولم يجز أن يخرج فيها الدقيق قياساً على البر، وقد قاسه على البر في تحريم بيع بعضه ببعض متفاضلاً.

ولما ورد النص على أن الأمة عليها نصف ما على الحرة من العذاب في الزنا، رأى أبو حنيفة ومالك أن عدة الأمة في وفاة الزوج نصف عدة الحرة وعدتها في الطلاق حيضتان، وتحرم على زوجها بتطليقتين، واختلفا في عدة الشهور فمالك قال بثلاثه كالحرة، بينما قال أبو حنيفه والشافعي بنصف عدة الحرة.

وعند مالك أجل العبد يولي من زوجته الحرة نصف أجل الحر، في حين أن عند أبي حنيفه والشافعي كأجل الحر، على نقيض ما سبق من حكم كل منهم في عدة الأَمَة، فماذا يكون التحكم إذن؟، أليس في هذا الاختلاف استحلال فروج قبل آجالها أو تحريمها في أوانها لمن أخطأ منهم؟ ولا ريب أن منهم مخطئ في اجتهاده، وإن كان هؤلاء الأئمة قد اجتهدوا فأخطأ بعضهم، فلماذا تمسك من وراءهم بالخطأ والثبات على المذهب؟ أليس هذا هو الاتباع المحظور الذي سلكه أهل الكتاب؟

وقاس بعضهم الأكل عمداً في نهار رمضان على الواطئ عمداً وأوجب عليهما الكفارة، ولم يقيسوه على المتقئ عمداً في اسقاط الكفارة مع أن قياس الأكل على القئ أولى من الوطئ وأشبه به، في حين قاسه بعضهم على المتقئ حيث فرقوا بين الأكل والوطء للفرق بين أحكام كل منهما.

ففضلاً عن التناقض البين في تلك الأحكام، أليس فيها زيادة في التشريع واستدراك على المشرع؟

ولما لم يرد ذكر الإطعام في النص في كفارة القتل الخطأ، قال الأحناف احتمال أن يكون الإطعام واجباً مسكوتاً عنه فيرجع بالقياس على كفارة الظهار والصيام واليمين فثبوته هنا تنبيه على ثبوته في القتل، وقال غيرهم بعدم وجوبه إذ لو وجب لذكر، أليس هذا أيضاً إثباتا لشرع واستدراكا على المشرع؟

وأوجب بعضهم الكفارة على المرأة تظاهر من زوجها والموطوءة طائعة في رمضان قياساً على الرجل ومنعه البعض.

ومن قاس الشارب على القاذف في الحد لظنه الافتراء، لم يقس الغاصب على السارق في الحد مع أن كلاً منهما أخذ المال بغير حق وزاد الغاصب الإخافة.

ومنع بعضهم الحد على السارق والشارب والزاني يتوبون ويعترفون قياساً على المحارب إذا تاب قبل القدرة، وأوجب الحد على القاتل وان تاب واعترف.

وقاس بعضهم طلاق السكران على بيعه فأجازهما جميعاً، ومن أبطلهما جميعاً، ومن أجاز طلاقه وأبطل بيعه.

هذا غيض من فيض ذكرنا بعضاً منه نقلاً من مئات الأمثلة تناولتها عشرات الصفحات في كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ليدلل على فساد وتناقض تلك الأقيسة المفتراه على شرع ربنا.

وهكذا أحكام في الدين لم يأذن بها الله بلا دليل وبمحض تحكم يسمونه تنبيهاً أو مظنة مشابهة، أو إيماء إلى علة تُظن أو ترجيح مناسبة ومصلحه... إلخ

ويكشف عن هذا التحكم اختلافاتهم وتناقضاتهم في تلك الأحكام بين حاظر ومبيح وموجب مالم يوجبه صاحب الشريعة، لأنه لو كان من عنده سبحانه لما وجدنا فيه هذا الاختلاف كما أخبرنا ربنا.

ونسألهم ما الذي أضافوه إلى الدين بتلك المتناقضات، وما هذا النقص الذي جبروه بها؟ وقد يمكن الاستغناء عنها جميعًا.

ونسألهم أيضاً ماذا علينا لو طرحنا كل تلك الأقيسة وألقينا بظنونهم تلك دبر أذاننا، ووقفنا عند ما دلت عليه النصوص؟ وهل ينقص ذلك من ديننا من شيء؟

نؤكد ونقطع بأنه سيسلم لنا ديننا ونعصم مما وقعوا فيه من محاذير وشنائع، أقلها أن ندخل في الدين ما ليس منه، وأن نستدرك على المولى سبحانه فيما سكت عنه لماذا سكت؟ وغير ذلك مما سنذكره لاحقاً.

هذا عن موقفنا من القياس المظنون بكل صورة وحيله المفتراه سواء دعوى المشابهة أواقتراح علة لم ينص عليها أو تخيل مناسبة ومصلحة تحكماً فكل ذلك إثبات شرع لم يأذن به الله، وافتئات واستدراك على صاحب الشرع نبرأ إلى الله منه جميعاً.

ويبقى السؤال هل كل تفاصيل الشرائع ومسائله قد نص عليه تحديدا؟ وما هو الموقف من المسكوت عنه دون تعين؟ وهل يلحق بالمنطوق به؟ وما هو الضابط والضامن إن فعلنا ألا نقع فيما وقع فيه القوم؟ وهل هناك جائز وممتنع في هذا الأمر؟

الجائز والممتنع فيما يسمى إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به

ذكرنا من النصوص ما يفيد كمال الدين وإتمام تشريعاته بموجب الكتاب والسنة، وبيانها على الوجه الذي لا يحتاج معه إلى استحداث مصادر أخرى للتشريع لجبر نقص متوهم أو سد عجز مزعوم.

وصح بنص القرآن أننا خرجنا إلى الدنيا لا نعلم شيئاً ونُهينا أن نَقْفُو ما ليس لنا به علم، وأن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ ليعلمنا الشرائع ويعلمنا ما لم نكن نعلم بقوله سبحانه"**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**".

فلم تكن ثمة شرائع قبل البعثة، ثم أنزل الله الشرائع فما أمر به فواجب، وما نهى عنه فحرام، وما لم ينه عنه فهو مباح، وإلى هذا المعنى يشير الخبر المروي في البخاري عن ابن عباس قال: " كان أهل الجاهلية يأكلون اشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله نبيه ﷺ وأنزل كتابه وأحل حلاله وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام

وما سكت عنه فهو عفو "، وهو ما دل عليه ايضاً حديث رسول الله ﷺ: " ذروني ما تركتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا".

فلا واجب إلا ما أوجب، ولا حرام إلا ما نهى عنه، وما لم يذكره لا نسال عنه، فلا نحرم طيبات ما أحل الله لنا ولا نعتدي.

وهو أيضاً ما نص عليه حديث أبي ثعلبة الخشني حين قال: قال رسول الله ﷺ:" إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء غير نسيان لها رأفة بكم فلا تسألوا عنها".

ومن هذا النص الأخير يثبت لنا أن كل أمور الشرع من فرائض وحدود وحرمات قد بينت، وأن ما عدا تلك الأمور فقد سكت عنه الشرع ونهانا عن السؤال عنه وأن نتكلف إثبات شرع فيه، فهو عفو مباح.

فإن إثبات شرع في الأمور المسكوت عنها سواء عن طريق قياس مفترى أو إجماع مزعوم أو مصلحة مدعاة بإيجاب أو حظر أو إباحة لا يعدو أن يكون زيادة عما في الشرع أو استدراكاً على المشرع.

فليس لأحد أن يدعي وجود وصف أو علة غير منصوص عليها قد أثرت في الحكم وتسببت فيه فيتعدى الحكم إلى غيره لتوهم وجود نفس العلة فيه ايضاً، أو أن يثبت حكماً بادعاء أولوية مظنونة، أو تسوية بين فرع وأصل متوهمة رغم وجود فوارق مؤثرة بينهما، أو غير ذلك مما يقضي إثبات نوع لم يجزه الشرع ولم يأذن به الله.

ولكن.. ليس معنى ذلك أن كل الأنواع والأفراد والأشياء قد حددها النص تعييناً فهذا ما لا نقول به، وإنما لابد أن يكون هذا النوع المسمى مدلولاً عليه بدليل النص مشمولاً به ومندرجاً تحته نصاً أو اقتضاء أو لزوماً.

ويبقى على المجتهد تحقيق هذا الوصف أو العلة المنصوص عليها والمؤثرة في الحكم في الواقعة الأخرى، أو تعيين أفراد اللفظ إن كان عاماً أو تحديد أحدها إن كان مطلقاً، أو إثبات تحققه في غيره الأولى منه بالحكم على سبيل القطع وليس ظناً وتوهماً، أو تسويته بغيره إن قطع بانتفاء الفارق.

وكل هذه الأمور يشترط فيها اشتمال عبارة النص على معناه تصريحاً أو تنبيهاً اقتضته صحة العبارة أو لازمها حتى يكون مما أذن به الله وليس كسابقه مما ذكرنا، ولا يُعد ذلك مسكوتاً عنه، وبيان ذلك في عجالة حيث سيرد تفصيله حين الكلام عن القواعد الأصولية.

بالنسبة للعموم؛ فمثاله ما سبق ذكره من قوله ﷺ " كل شراب أسكر فهو خمر " أو قوله " كل مسكر خمر وكل خمر حرام "، فصيغة كل من آكد صيغ العموم التي تفيد استغراقها لكل شراب بهذا الوصف في كونه خمراً ويأخذ حكم الخمر في التحريم، ويبقى على المجتهد أو المفتي أن يتحقق من وجود هذا الوصف في الشراب موضع السؤال سواء كان عنباً أو شعيراً أو غيره، وهو ما فعله رسول الله حين استوفى من سائله بقوله " أو مسكر هو ؟"

ومن العموم أيضاً قوله ﷺ " فدين الله أحق أن يقضى " في جوابه عن سؤال الخثعمية حين سألته " أينفع والديها أن تحج عنهما، فلفظة "دين الله " هي إضافة إلى معرفة، وهي احدى صيغ العموم التي تفيد استغراقها لكل ما يصدق عليه " دين الله " من حج مستحق حال دونه طول الأمد أو غيره دون عمد، أو زكاة حل أجلها وحال دون أدائها الموت أو صيام واجب أو صلاة مكتوبة تركت عن سهو أو نسيان دونما ترك أو تضييع في أي منها فلن ينفع المفرط أداء الدهر ولو أداه.

وبالنسبة للإطلاق؛ فقد وردت النصوص بعتق رقبة في الكفارات، والرقبة مطلقة تصدق على العبد والأمة، فأي منهما يتحقق فيه الوصف بدلالة اللفظ، فلا يقال تقاس الأمة على العبد.

ولو أن بني إسرائيل عقلوا ذلك الأمر لذبحوا أي بقرة وأجزأتهم أيا كان لونها وسواء كانت ذلولاً أو وحشية، بكراً أو فارضاً او غيرها، ولكنه التنطع والاستدراك على نبيهم وربهم .. تشابهت قلوبهم.

وبالنسبة لمفهوم الأولى، يجب ان يقطع بأن المعنى الذي في عبارة النص ومنطوقها وكان سبباً للحكم موجوداً في الواقعة الأخرى وزيادة ومثاله، النهي عن التضحية بالعوراء نصاً، والمعنى موجود قطعاً في العمياء وزيادة إذ إن العمى عور مرتين وهذا هو القطع الذي نقصده.

أما أن يقال أن وجوب الكفارة في القتل الخطأ نصاً يقتضى وجوبها في القتل العمد من طريق الأولى، فهنا لا يُقطع بوجود المعنى المقتضى للكفارة في العمد فضلاً عن زيادته، والبحث عن هذا المعنى هو التكلف والقول بالظن فضلاً عن تعدد الاحتمالات فيه ولا ترجيح.

ومثله لزوم الكفارة بالزنى في رمضان أولى من الوطء في حل على أنه وطء وزيادة، ونسأل من يقول بذلك هل تلزمون الزاني المحصن في رمضان بالكفارة قبل الرجم أماذا أنتم فاعلون؟

وكذا إيجاب الكفارة على حالف اليمين الغموس بالأولى من اليمين التي ليست غموس؛ فالكفارات تطهيرات وتزكيات للتوابين الأوابين، ولا نصيب فيها للمتجرئ والمستهين بحدود الله وحرماته.

أما مفهوم التسوية، فيجب أن يقطع فيه بانتفاء الفارق أو أن الفارق غير مؤثر في الحكم.

ومثاله إيجاب نصف العذاب (الجلد) على العبد إذا زنى إلحاقاً بالأمة، إذ لا تأثير للجنس في حكم الزنى وعلم ذلك من قوله تعالى" **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** " فقد سوى بين الجنسين في الحكم فعلم عدم تأثير الفارق، لا كما قال أبو حنيفة ومالك بأن المفسد للصيام بالأكل عليه الكفارة كالواطئ، وكما قالا يلزم الكفارة للمرأة الموطوءة قياساً على الرجل إذ لا فارق مع أن الرسول لم يلزم إلا الرجل ولم يرتب على

المرأة كفارة فيما عدده من كفارات مع أن هذا الأمر لا يتم إلا بهما سوياً، ولم يسأله ﷺ إن كانت زوجته واجدة أو غير واجدة، طائعة أو غير طائعة، كما أنه ﷺ لم ينسها فيما تصدق به على الرجل عوضا عن عدم استطاعته، فقد قال عليه الصلاة والسلام " كله أنت وأهل بيتك ".

أما بالنسبة للعل المنصوص عليها فلنا معها مزيد بيان

ونقصد بالعلة هنا كل وصف أو سبب أو علامة بارزة وردت بالنص وتعلق بها الحكم واقتضته فلا تفارقه، فحيثما وجدت وجد الحكم، وهذا هو شرط صحة العلة،حيث قالوا إنها مأخوذة من علة المريض التي غيرته من الصحة إلى المرض فاعتل لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في المريض.

مثال: علة تحريم الخمر، وهو المثال الأبرز على صحة العلة المنصوص عليها، ولكن القوم تعدوها إلى العلل المظنونة حينما توهموا علة من عند أنفسهم وجعلوا ذلك متكئاً لعللهم المستنبطة ظناً وتكلفاً وإليكم البيان:

جاء في صحيح مسلم عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ " ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً"، فقد نص الحديث على وصف للشراب المنهي عنه "مسكراً" فكانت العلة هي الإسكار لا غيره، ولكن كيف فهم القوم العلة؟.

قالوا: إن العصير مازال حلالاً حتى اشتد وتغير فصار خمراً فأصبح حراماً، ثم تغير فصار خلاً فاصبح حلالاً، فكانت علة التحريم الشدة، فحيثما وجدت الشدة ثبت التحريم.

ويجاب على ذلك بأنه لا حاجة إلى استنباط علة التحريم، وقد أثبتت النصوص أن علة التحريم هي الإسكار وإن اقترنت بأوصاف أخرى كالشدة وتغير اللون أو الطعم وقد يتخلف بعضها، فلا يصار إليها ويترك

الثابت المستيقن، وقد يكون الإسكار علة في ذاته لا بما تضمنه من أوصاف أخرى مظنون علتها.

وقد كان مسلكهم هذا هو الذي حدا بالظاهريين كابن حزم وأصحابه إلى المبالغة في رد العلة بالكلية سواء نُص عليها أم لم يُنص، فلم ير لا في الإسكار ولا في الشدة علة تستوجب الحكم، حيث يرى أن الخمر مازال مسكراً منذ الأزل ولم يحرم سواء في الديانات السابقة أو قبل تحريمه في الإسلام، وأنه إنما صار حراماً بجعل الشرع لا لعلة.

ويجاب على مبالغاتهم تلك بأنا نتفق على أن المحرم إنما صار محرماً لا لعلة وإنما بجعل الشرع، ولكن للمشرع الحق في أن ينصب عللاً للإحكام أو يجعلها من دون علل، فهو لا يُسأل عما يفعل أوجدت عللٌ أو لم توجد؟ فقد نصب الشرع علامة لتحريم الخمر يتحقق بها أن الشراب المتعين حرام إن وجدت به، وإلا ما معنى سؤال النبي لديلم الحميري لمَّا سأله عن شراب لديهم، فقال النبي أو مسكر هو؟ فلما تحقق من وجود هذا الوصف في الشراب قال النبي: فاتركوه، فثبت التحريم.

ولا يجب أن يدفعنا تنطع القوم وانحرافهم وتزيدهم على الشريعة واستدراكهم على ربهم، إلى إبطال ما أثبته الشرع هرباً من مسلكهم.

هذا فيما نُص على العلة فيه، فما بال تلك المسائل التي لم يُنص فيها على العلة، وأجهد القوم أنفسهم في استنباط عللاً للأحكام ظنًا وتوهماً، ثم قالوا بتعديتها إلى مواضع أخرى افترضوا أيضاً تحقق نفس العلة فيها من طريق الظن، وقد سلكوا في ذلك مسالك شتى.

الإشارة إلى بعض مسالكهم في العلل المستنبطة

نقول بأننا لن نستفيض في الحديث عنها فهي لا تعنينا في شيء ولا تساوي ثمن المداد الذي تحبر به، ولكن نشير إليها من باب الإعلام عما يجب أن يحذر منه ويتقى، وأهمها الشبه، والسبر والتقسيم، والمناسبة، والدوران والطرد وغيرها.

والجدير بالذكر أن الأصولين والقائلين بهذه المسالك منهم خاصة، لم يتفقوا على أي مسلك منها، وفي أيّ من تفاصيله، لا في تعريفه ولا حجيته ولا في إمكان تحققه ولا أمثلته، والمطالع لكتب أصول الفقه – خاصة المقارن منها– يقف على عظيم اختلافاتهم في كل هذه الأمور، فأنى لمثله أن يكون مصدراً للتشريع، يثبت شرعاً، فيحل ويحرم ويوجب ما لم ياذن به الله.

أما عن مسلك الشبه؛ وقد ذكروا تعريفات شتى وقصدوا بها مفاهيم متباينة وأقربها إلى مقصودهم هو أن يتردد الفرع المسكوت عنه (المسألة) بين أصلين، وإن شئت قلت نصين أحدهما حاذر والآخر مبيح فيلحق بأكثرها شبها به فيأخذ حكمه.

مثل مسألة هل يُمَلك العبد؟ فهم يرون أنه يتردد بين الحر وبين الحيوان، فمن يرى تمليكه يراه يشبه الحر في التكليف ويثاب ويعاقب وينكح ويطلق، وأما من يرى بعدم تمليكه، فيراه يشبه البهيمة في أنه يجوز بيعه وإيجارته وإرثه.

وأما عن السبر والتقسيم؛ فهو أن تُحصى الصفات التي يمكن أن تكون عللاً وتُحصر ثم تختبر إن كانت تصلح للتعليل أم لا.

ومثاله قياس الذُرة مثلاً على البر في الربوية ليأخذ حكمه، فيبحث القائس في أوصاف البر الصالحة للتعليل كأن يرى أنه مطعوم أو مكيل أو مخزون ثم يستبعد وصفين منهما فيتعين الثالث، وهكذا..

وأما عن مسلك المناسبة؛ فهي تعني البحث عن المناسب للإنسان والموافق له لتحقيق مقصود من وراء الحكم سواء بجلب منفعة أو دفع ضرر.

ومثاله إسقاط القضاء عن الحائض في الصلاة، فيرون أن القصد منه دفع المشقة عنها، فيقاس عليه إسقاط القضاء للركعتين الساقطتين عن المسافر دفعاً للمشقة، وبذلك يتحقق المقصود من الحكم وعلته.

أما غير ذلك من المسالك مثل الطرد والدوران فهي أقرب إلى شروط صحة العلة من المسالك.

أرأيت تكلفاً وجهداً ضائعا أكثر من ذلك، ورغم ذلك فهم يرونه العلم والفقه، ومعيار الريادة والسيادة ومن لم يلم به فليس بعالم ولا ينبغي له أن يدخل في زمرة المجتهدين.

نستعيذ بك اللهم من علم لا ينفع، ونكتفي بهذا القدر من الهذيان المثير للغثيان.

فلعلك لاحظت الفارق بين ما تكلفوه وتوهموه، واستدركوا به على المشرع، وبين ما دلت عليه النصوص دلالة واضحة لا شية فيها ولا شبهة، فسلم من وقف عندها من تلكم الآفات المهلكات.

وسنعرض الآن للمصالح والمقاصد، بتفصيل أكثر كثاني مصدر مزعوم للتشريع.

ثانيا: المصالح ورعاية المقاصد

بين النص والاعتبار والإلغاء والإرسال

قالوا في تعريف المصالح أنها ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً.

وقصدوا بالتحصيل جلب المنفعة، وبالإبقاء دفع المضرة.

والمصالح على تقديرهم ثلاثة أنواع: المصلحة المعتبرة، والمصلحة الملغية، والمصلحة المرسلة، هذا بخلاف المصلحة المنصوص عليها.

١- **المصلحة المعتبرة**: هي ما ورد الشرع على وفقه ومثاله، لا بالتنصيص عليها ولا بالإيماء إليها، ولكن يجتهد في استنباطها من خلال الوصف المسبب للحكم.

وفسروا ذلك بأن قالوا قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيعلل الحكم بالوصف الذي فهم منه المصلحة.

مثال: حكم قضاء الحائض للصلاة، وبيانه أن دفع المشقة مقصد اعتبره الشرع لتخفيف الصلاة في السفر وغيره، والمشقة متحققة في إعادة صلاة الحائض وتكرارها مع غيرها، ولذا حكم بعدم قضائها للصلاة للمشقة.

فالحكم هو عدم قضائها للصلاة، والمصلحة دفع المشقة عنها، والوصف المسبب للحكم أن تكرار الصلاة هو مظنة المشقة فهو علة الحكم، وهو موجود حال اعادة الحائض،وايضا عند الأمة فتلحق بالحرة.

ونقول بأن المصلحة هنا والوصف المسبب للحكم والعلة المستنبطة كلها أمور متوهمة غير منصوص عليها، وهي موجودة في حق النائم

عن الصلاة والناسي لها ولم يجب عليه نفس الحكم بل أمر بقضاء الصلاة، ورغم عدم النص على المصلحة فهم يعتبرون هذا النوع من المصالح هو أعلاها ويقولون أنه لا خلاف عليه.

٢-**المصلحة الملغية:** وهي ما شهد الشرع ببطلانها حيث جاءت على خلاف النص.

مثالها: عدم مراعاة ترتيب الكفارة المنصوص عليها في وقاع رمضان على الملك، حيث أوجب البعض عليه الصوم دون العتق لأنه لن ينزجر بالعتق لسهولته عليه، إذ إن العلة من الحكم – كما يقولون – أن يردع وينزجر.

فالمصلحة في تحقيق الردع اقتضت تخطي الترتيب المنصوص عليه وقد اعتبرها الجمهور مصلحة ملغية لأنها جاءت على خلاف النص.

٣- **المصلحة المرسلة**: وعرفوها بأنها ما لم يشهد لها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهي كما يقولون مختلف فيها.

وهي على ثلاثة ضروب، منها ما هو في محل الضرورة، ومنها ما هو في محل الحاجة ومنها ما هو في محل التحسين.

ونبدأ بأدناها(أ)المصلحة التحسينية فهي ما لا تقتضيه الحاجة ولكنها الأحسن والأليق والأقرب للملاءمة.

ومثالها: سلب العبد أهلية الشهادة لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.

مثال آخر: اعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة ففوض ذلك إلى الولي.

(ب)المصلحة الحاجية: وهي ما دعت إليه الحاجة ولكنها ليست بمنزلة الضرورة.

ومثالها أيضاً اعتبار الولي في النكاح ولكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج ومراعاة الكفاءة وسرعة الاغترار بالظاهر، فدعت الحاجة إليه.

انظر نفس الحكم ولكن لاعتبارين مختلفين، فأصبح له وصفان تحسيني وحاجي!! ونسأل عن اعتبار الولي،أليس منصوصاً عليه؟ فما معنى إذن قوله ﷺ " لا نكاح إلا بولي"؟، وإنما أجهدوا أنفسهم في تعليل سبب الولاية وبناءً عليه قدروا أن هذا تحسيني وذاك حاجي، وما الفائدة من وراء ذلك؟، ولو استغنينا عن كل تلك المماحكات فهل ينتقص ذلك من ديننا شيئاً؟

(جـ)المصلحة الضرورية: وقالوا في تعريفها بأنها ما قصد الشرع المحافظة عليه بالضرورة إذ إن تفويتها يستحيل، وهي حفظ الدين بوجوب قتال الكفار، وحفظ النفس بالقصاص، وحفظ المال بحد السرقة، وحفظ النسب بحد الزنى، وحفظ العقل بحد الخمر.

ولا أدري كيف ينضوي هذا الضرب تحت المصالح المرسلة التي لم يشهد لها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، رغم أنهم يعدونها مقاصد الشريعة؟، اللهم إلا لكي تكون مقاصد الشريعة متروكة لتقديراتهم ولكي يسلم لهم هذا التقسيم - تحسيني ثم حاجي ثم ضروري - فهلا صنفوها تحت المصالح المعتبرة أليق؟ فكل الأحكام الواردة بها والمؤسسة لها منصوص عليها، أما تعليل تلك الأحكام بهذه المقاصد فأمر آخر، ثم ما الذي يستفاد من ذلك؟ وكيف يطَّرد؟

ونستكمل ما قالوه بشأن المصلحة ثم نتعقبه بالبيان:

فقد شط البعض في شأنها حين يجعل للمصلحة القول الفصل في التشريع فقال: " حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله " بمعنى أنه إذا

قدرت مصلحة في أمر ما فيجب أن تسن له الشرائع وتوضع له الأحكام التي تفضي إلى تحقيق تلك المصلحة.

ونسأل: فماذا لو عكسنا تلك المقولة الخبيثة فقلنا: " إن مصلحة البشر إنما يحددها شرع ربنا ومنهجه المنزل إليهم "، وسنثبت أيهما أليق بشرع ربنا.

وهناك من ادعى أن الطريق المؤدي إلى تحصيل المصلحة هوالمعتد به والمعتبر وإن لم يدل عليه دليل شرعي، وهو ما فهم من كلام ابن القيم حين قال: " إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل فأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه "

ونعقب على تلك المقولة الخطيرة لبيان جرأتها وقفزها فوق الحقائق:انظر إلى البون الشاسع بين صدر المقولة (تلك المقدمة الرائعة) التي أسس عليها، ثم النتيجة الشاذة الفاسدة التي انتهى إليها.

فقوله:(إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط)، وهو ما نصت عليه آية سورة الحديد " **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**" فقد تعين الطريق لإقامة العدل وهو الكتب المنزلة وبيان الرسل والحكمة التي أوتوها لا غير، وهي قطعاً تخالف بالكلية النتيجة التي وصل إليها.

فالآية تحدد سبيل إقامة العدل ويتغافلون عنه ويرون أن أي طريق غيره يجزئ وهو متروك لتقدير العقل، وهل تتفق تقديرات عقول كل البشر في شأن مصلحة ما؟، ونزيد الأمر بياناً وحسماً فنؤكد على:

- أن المقاصد الشرعية لا تتحقق إلا بوسائل شرعية، بل إن أم المقاصد وأصل الغايات وهي تحقيق العبودية لله لا تتحقق إلا بما قرره الشرع ودل عليه دليل شرعي.

▪ أن الله سبحانه الذي أكمل دينه وأتم شرعه ووفاه بياناً، قد ضمَّن وحيه للبشر المنهج الذي تصلح به حياتهم ويحقق العدل بينهم، ذلك المنهج الذي يستقيم مع فطرتهم ويكبح النفس الإنسانية عن الجموح والطغيان.

▪ أنه ما من أحد اعلم بما يصلح للعباد أو يفسدهم ويضرهم ممن خلقهم " **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**".

▪ وأنه في حسابات المصلحة والمفسدة والخير والشر فإن الضابط والضامن لها هو تقدير العليم الخبير لا موازين البشر، وقد قال ربنا: "**وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ**"، فلا صلاح أرجى للبشر إلا فيما قرره رب البشر، ولا مفسدة أضر عليهم إلا فيما استقلوا به عن منهج خالقهم، وفيما استغنوا به عن هداه بما نسبوه لأنفسهم من هدى.

ونقول إجمالاً: إن أحكام الشريعة كما قدمنا سواء في جانبها الإيجابي - متمثلاً في الأوامر - أو السلبي - متمثلاً في النواهي - هي في مجملها أحكام تعبدية جاءت لتحقيق الغاية الأم التي من أجلها خلقنا وهي عبادة الله، فما وافق منها تحقيق مصلحة للعباد فهي إما أن تكون مصلحة أخروية محضة فلا شأن للبشر في تقديرها، وإما أنها قد تتضمن تحقيق مصالح للعباد في حياتهم، وهذه قد راعاها الشرع بالتنصيص عليها فهي توقيفية فقد تكون على خلاف تقدير البشر، فالله يعلم وأنتم لا تعلمون، وقد سقنا أمثلة للمصالح التي أراد الرسول أن يراعيها ظناً منه أنها مصالح دنيوية ولم تكن كذلك وقد راجعه فيها الوحي.

ولنا في أمر هذه المصالح تفصيل يكشف عن توجه التشريع بشأنها؛ إن موقف الشرع الحنيف من موضوع المصالح يتحدد في الآتي وقد سبق الإشارة إليه:

☜ما كان منها من أمور الدنيا الصريحة، سواء كانت متعلقة بأمور المعاش من حرف وصناعات وعلوم دنيوية، فالمرجع فيها إلى أهل

الخبرة كل في مجاله، وقد وردت فيها حادثة تأبير النخل، وقد قال الشرع فيها وما على شاكلتها " أنتم أعلم بأمور دنياكم "، أو سواء كانت متعلقة بأمور الأمن وفنون الحرب من خطط وتدابير ووسائل تهدف إلى بسط الأمن ودفع العدو وما على شاكلتها فالمرجع فيها أيضاً إلى أهل الاختصاص والخبرة وأهل الحل والعقد والقرار فيها لولي الأمر، وقد ورد في الشرع الكثير من تلك التدابير مثل موقع نزول الجيش ببدر، واتخاذ عرش للنبي في مؤخرة الجيش، وحفر الخندق، والتترس بالحرات، وعقد المعاهدات وبث العيون، والتخذيل عن المسلمين " خذل عنا يا نُعيم "، والتيئيس من النيل منهم كما في حمرة الأسد وغيرها من الحيل والتدابير وكذا المنع من إذاعة الأمور المتعلقة بالأمن وإشاعة الخوف بين المسلمين، وفي جل هذه المسائل كان الصحابة – الوقافون عند حدود الله غير المتجرئين – يسألون عما إذا كان نزل بشأنها وحي فإن علموا أنها من أمور الدنيا وتدابيرها أدلوا بدلوهم على أنهم أعلم بأمور دنياهم.

☜وأما إذا تراوح الأمر بين ما هو ديني وما هو دنيوي ولم يقطع بأيهما.. فما السبيل؟

قد سقنا في ذلك مسالة الأعمى وإعراض النبي عنه وتصديه لوجهاء قريش ترغيبا لهم في الإسلام، وكذلك موضوع فكاك الأسرى، وقد ظن الرسول أن فيها مصلحة دنيوية للمسلمين فكان تدخل الوحي معرِّضاً بتلك المصلحة الدنيوية المبتغاة قائلاً:" **تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ**" ومؤكداً على أنه لا مصلحة في الدين إلا فيما أقره الشرع وجاء به الوحي.

أما وقد انقطع الوحي ولا سبيل للمراجعة، فهنا يكون السبيل هو أن يحسم الأمر إن كان من الدين أو من أمور الدنيا بمراجعة نصوص الوحي في ذلك الشأن، وقد جمعت وحفظت فلا سبيل إلى ضياع شيءٍ منها ، فإنا نقطع بأن أمور الدين كلها قد نص عليها علم من علم وجهل

من جهل، وهنا يكون الاجتهاد لتحقيق الأمر وتطبيق النص، والمجتهد مأجور بإذن الله أصاب أم أخطأ.

أما إذا لم يعلم في ذلك نص فهي قطعاً من أمور الدنيا وقد قال سيد البشر ﷺ: " إن كان شيئاً من أمور دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أموردينكم فهو إلى "[١].

☜ وأما أن يتصور مصلحة في أمر يخالف النص فهذا ما لا سبيل إليه البته، ومثاله ما كان من تقدير عمر رضي الله عنه في جعل الطلاق ثلاث في مجلس واحد ثلاث طلقات زجراً ودرأً للمفسدة وكان على خلاف أمر النبي كما ذكرنا.

وكذا في مسألة ضوال الإبل، وقد خالف فيها كل من عثمان وعلي رضي الله عنهما ما ورد عن النبي في شأنها، وإحسان الظن بهما يقتضي أن نقول إنهما لم يقفا على النص في تلك المسألة لا إنهما تعمدا مخالفة النص، إذ لا مصلحة ترجى في مخالفة النص، بل ليس هناك أمر أضر من مخالفة أمر النبي ﷺ وقد قال تعالى:" **فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**"، وإذاً سيفتح الباب على مصراعيه لإباحة كل ما حُرم وتحريم كل ما أُبيح بدعوى جلب منفعة أو دفع مضرة، كإباحة الربا بدعوى الحاجة أو الرضا بشرائع الكفر طوعاً لدرء مفسدة متوهمة وغير ذلك.

☜أما أن تكون هناك مقاصد للشريعة قد راعاها الشرع فهذا ما لا سبيل لإنكاره وقد سبق ذكر طرف منها وإليك البيان:

- أولها وأُمُها وغيرها يندرج تحتها، تحقيق العبودية لله.

- إظهار دين الله على الدين كله.

- دفع الفتنة في الدين عن المسلمين.

١- رواه مسلم وأورده الألباني في صحيح ابن ماجه.

- ملازمة الجماعة وعدم مفارقتها، ودفع الخلاف والفرقة بين المسلمين.

- هجرة ديار الكفر حال الاستضعاف ووقوع الظلم بالنفس.

- دفع الضرر مطلقاً عن النفس أو الغير وعدم الإضرار بالآخرين.

- تحريم دم ومال وعرض المسلمين إلا بما أوجبه الإسلام من قصاص وحدود.

- مخالفة أهل الكتاب فيما اختصوا به حتى قال قائل اليهود " إن هذا الرجل لا يدع أمراً من أمورنا إلا خالفنا فيه حتى الخراءة " أو كما قال.

- ومن مقاصد الشريعة أيضاً التيسيير على الناس في الشرائع؛ متمثلاً ذلك في الرخص التي شرعت في المرض والسفر وغيرها ولا سبيل للزيادة عليها، وكذا رفع الحرج عن غير القادرين على أداء بعض التكاليف كالجهاد وهيئات الصلاة وغيرها، وكذلك رفع الإثم في حالات الخطأ والنسيان، ورفع القلم عن الصبي والنائم والسكران إلى حين، واعتبار الإكراه عذرا في المخالفة، وكذلك الضرورة مقدرة بقدرها لإباحة المحذورات.

- ومن أجل المقاصد العليا للشريعة هو تحقيق العدل بين الناس.

ولنا في مسألة العدل تلك وقفة يسيرة نغلق فيها الباب على المزايدة على شرع ربنا ووحيه، فهل يترك للناس تقدير السبيل الذي يحقق العدل بينهم أم تحسمه الشرائع وحدها؟، ونجيب فنقول: بأنه لو ترك للناس تقدير ذلك لاعتبروا التسوية المطلقة بين الناس بغض النظر عن دينهم وجنسهم هي السبيل لتحقيق مطلق العدل، الأمر الذي لم يعتبره الشرع في كثير من أحكامه، فقد قال تعالى:" أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون "[١]، ففرق بين حقوق كل منهما، وأيضاً فرق بين حقوق المرأة والرجل في كثير من تشريعاته كالميراث والقوامة والولاية

١- حتى لا يقال أن هذا الأمر متعلق بالجزاء الأخروي، تأتي الآية " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون".

والشهادة وغيرها، وكل ذلك في نظر الناس مجافي للعدل، وهو في نظر الشرائع قمة العدل لاعتبارات أخرى لا يقدرها العقل البشري القاصر عن الإحاطة باختلافات الفطرة والطبائع والمزايا والتقوى، والأخيرة مقصد أخروي لا يدخل في حسابات البشر.

وغير ذلك من المقاصد التي تغيَّاها الشرع والتي يحدث العوار والخلل في الدين من تفويتها والضابط في معرفتها هو استقراء نصوص الشريعة للوقوف على الأمور التي أكد عليها الشرع والح عليها.

والحقيقة المؤكدة التي سنخلص إليها هي أن كل أمر أو نهي ورد في الشرع على سبيل الإلزام قد حث عليه الشرع وأكده ورتب على مخالفته الوعيد، فهو مقصد شرعي يحدث العوار والخلل في الدين من تفويته فكله ضروري لإقامة الدين والدنيا معاً، لا كما زعموا وحصروها في ضرورات خمس رغم زعمهم أن الشرع لم يشهد لها باعتبار. فهل ندع المصالح والمقاصد التي حث عليها الشرع ونلتفت إلى مصالحهم المدعاة وقد رأيتم سذاجتها والتكلف في إثباتها؟!

عياذا بك اللهم من علم لاينفع.

ثالثا: الإجمـــــاع

كثيراً ما يقال أن هذه المسألة ثبت حكمها بالإجماع، أو أن مستند الحكم فيها كان الإجماع، بعد ذكر بعض الأدلة الأخرى مثل النص أو القياس أو بدونها، حسماً للأمر وترهيباً للمخالف، فمن يجرؤ على مخالفة ما أجمع عليه المسلمون؟، ويذكرون أن القائلين بحجية الإجماع هم الجمهور – أي أكثرية الفقهاء – وأن القائلين بخلاف ذلك من الندرة والشذوذ بحيث لا يعتد بخلافهم، ويذكرون منهم النظام والإمامية وبعض الخوارج، وكذلك الظاهرية القائلين أنه ليست الحجة في الإجماع نفسه وإنما في مستنده المغني عن الإجماع، فهؤلاء في رأيهم في الأغلب الأعم من أهل الفرق المبتدعة فلا يعبأ بهم فقد أتوا من شناعة القول ما لا يغتفر.

وقالوا إن الإجماع مقدم على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلاً ونسب هذا القول الأصفهاني إلى الأكثرين، وقالوا أيضاً إن حجة الإجماع قطعية وبه قال الصيرفي وابن برهان وشمس الأئمة والدبوسي.

قال ابن قدامة في روضة الناظر" إن الإجماع مقطوع به وهو الذي يُحكم به على كتاب الله وسنة رسوله وهما مقطوع بهما، فلابد أن الذي يُرفع به الكتاب والسنة المقطوع بهما مقطوع به – فكيف يرفع الكتاب إجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة وغير مقطوع بدلالته" أ.هـ

قالوا هذا ليشعروا الناس بأن ما استندوا عليه من شبهات لإثبات حجية الإجماع لابد وأن تكون مقطوعاً بها في ثبوتها ودلالتها.

وقالوا أيضاً: "إن الحكم الذي دل عليه الإجماع مقطوع به ومخالفه كافر أو فاسق"، مع أن جل القائلين بالإجماع يرون أن أكثر الإجماعات

مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الإحتمالات في دلالتها.[١]

يقول الشوكاني في الإرشاد تعقيباً على هذا الحكم الشاذ"والعجب من الفقهاء أنهم أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر، ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الأجماع مقطوع ومخالفه كافر، فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل" أ.هـ

وهكذا فقد اعتمدوا في إثبات هذا الدليل على الشغب والتهييج والتنفير من مخالفته وتضليل من خالفه ورميه بالإبتداع بل والتكفير ومخالفة سبيل المؤمنين وأن مأواه جهنم وساءت مصيرا.

ولذلك نجد بعض من قال بحجيته قالها وجلاً وخوفاً من شناعة هذا التوصيف، ومن ثم وضعوا شروطاً تحيل وقوعه، كإجماع الأمة بالكلية، أو شكك في إمكانية وقوعه ونقله، أو فرغه من معناه وقيمته بالقول بعدم استقلاليته في التدليل وإنما الحجة في مستنده، مع قناعتهم بتلك الشروط، وإنما قبلوه شكلاً.

والحقيقة التي لا مرية فيها- ولن نواري فيها ولن يرهبنا مسلكهم في إثباتها- أن هذا المسمى إجماعا ظاهر الفساد والبطلان ومختلف فيه من مبدئه إلى منتهاه، سواء في حده اللغوي أو الإصطلاحي، وفي إمكان حدوثه ونقل حكم المسألة المزمع إثباتها من طريقه بين المجتهدين مع تفرقهم في البلدان، ثم في إمكان العلم به ونقله بعد حدوثه، ونسألهم أخبرونا بربكم متى تم تداول مسألة من المسائل التي زعمتم أن مستند الحكم فيها هو الإجماع بين علماء عصرهم على الوجه الذي حددتم ثم نقل إلينا بطريق نطمئن بها على صحة حدوثه ويحدث اليقين لدينا مع أننا لم نعرفه إلا ممن ذكره في مسائل وكتب آحادكم.

١- ذكره الشوكاني في الإرشاد.

وقد اختلفوا أيضاً فيمن ينعقد بهم الإجماع، هل الأمة مجتمعة والمؤمنون جميعاً وهو ما قضت به النصوص التي استدلوا بها على حجيته، حيث قال بعضهم ان العصمة إنما هي ثابتة للامة بالكلية؟، أم أن الإجماع ينعقد فقط بمن بلغ رتبة الإجتهاد وقد اختلفوا في حدها وفي فروع العلوم التي يعتد بها وقد أخرجوا منها الكثير على الوجه الذي سنبينه لاحقاً.

واختلفوا في كون هذه الأمة ممتدة، أم قاصرة على عصر من العصور؟ وهل يشترط انقراض العصر حتي يقر حكم الإجماع أم تكفي لحظة المسألة؟

وقال البعض ممن يعتد بخلافهم - على قولهم - أن الحجة في إجماع الصحابة فحسب وليس من دونهم، واختلفوا في إجماع الصحابة وهل يدخل فيه معاصروهم من التابعين أم لا يلتفت إليهم، ومتى يكون المخالف شاذ ولا يعتد بخلافه ومتى يكون ناقضاً للإجماع، واذا ما سكت البعض ولم يظهر اعترافاً ولا إنكاراً هل يعتبر ذلك إجماعاً؟ وفيه اثنا عشر مذهباً، ذكرهم الشوكاني في ارشاده، واختلفوا هل يكون الأجماع على مستند ودليل أم يستقل بنفسه في اثبات الحكم، وإذا كان عن دليل فما صفة الدليل، هل هو نص من الكتاب والسنة سواء كان جلياً أم خفياً، أم يكون عن قياس، ورغم الإختلاف في حجية القياس فضلاً عن بطلانه، فقد جوز الشافعي الإجماع عليه وعزاه الروياني إلى الجمهور ومنعه غيرهم إذ كيف يكون الإجماع قطعي ومستنده ظني أو مختلف فيه، وإذا كان الإجماع على مستند أيضاً فما قيمته وقد استغنى دليله بالحكم؟

وهكذا تنتقل من خلاف إلى خلاف في نحو عشرين مسألة ذكرها الشوكاني في الإرشاد، وأثبت الخلاف فيها جميعاً إلى أقوال متعددة وصل بعضها إلى إثنى عشر مذهباً في المسألة الواحدة، ثم يسمونه إجماعاً واتفاقاً، فهل هناك قلباً للحقائق أبعد من ذلك؟وهل يكون دليل على

هذه الشاكلة حجة أصلاً فضلاً عن أن يكون مقدماً على سائر الأدلة بل حاكماً على الكتاب والسنة، ويكون مخالفه كافرا؟

وأخيراً نقول لو لم تكن إلا هذه المقدمة - وحدها مستغنية بنفسها ودون مزيد - لإثبات بطلان هذا المسمى إجماعاً لكانت كافية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ولكن" **مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**" ونتنقل إلى التفصيل.

تعريف الإجماع: في اللغة، يقال: أجْمَع يُجمع أجمع إجماعاً، وهوحقيقة في العزم من قوله تعالى:"**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ**" وقوله ﷺ " لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل"، أما هم فقالوا إنه حقيقة في العزم وفي الإتفاق، أي مشترك بينهما، ولم يجادلوا في دفع الإشتراك كما سبق أن فعلوا مع القياس، قال بالإشتراك الغزإلى، وقال أبو علي الفارسي مستدلا على معنى الإتفاق يقال أجمع القوم أي صاروا ذوي جمع كما يقال أتمر وألبن إذا صار ذا لبن وتمر.

وأقول: حتى مع هذه المماحكة فصيرورتهم ذوى جمع يفيد العدد ولا يفيد الإتفاق الذي أرادوا.

واستدرك عليه ابن برهان وابن السمعاني وقالا: العزم أشبه باللغة والاتفاق أشبه بالشرع.

أقول: يقصد الإصطلاح، إذ لم يرد في الشرع هذا الإستعمال للكلمة وأي من مشتقاتها بمعنى الإتفاق، بل الوارد بهذا المعنى لفظة اجتمعوا وليس أجمعوا، منه قوله تعالى" إن الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له" وقولهﷺ " لا تجتمع أمتي على ضلالة " وفي لفظ إجتماع يتحقق الإشتراك بين المعنيين؛ العزم والإتفاق وليس الإجماع.

وخلاصة الأمر أن معنى الإجماع في اللغة لا دلالة فيه على ما أرادوا ولا يحقق مبتغاهم، وننتقل إلى المعنى الإصطلاحي٠

معنى الإجماع إصطلاحاً؛ قالوا: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور.

وسنناقش هذا المعنى الإصطلاحي ونبدأ بآخره:

١- قولهم: "على أمر من الأمور" فيه إطلاق لأمر ينبغي تقييده، فلا ريب أنه من أمور الدين، وأنه ليس على أمر ورد به نص، والقائلون بحجية الإجماع كمصدر للتشريع مستقل يقولون بذلك، إذ لو كان ثمة نص لاعتد به إجتمع الناس عليه أم لم يجتمعوا، وهو ما أكده بعضهم في تعريفه حين قال " على أمر لم يرد به نص"، ولذلك قالوا هنا " بعد وفاة النبي ﷺ " إذن فهو إجتماع على ما لم يكن عليه الناس في عهد النبي ﷺ ولم يجزه؛ أي على أمر محدث، فهل تجيزون الإجتماع على المحدثة البدعة كما وصفها النبي؟ ألم يحذرنا نبينا ﷺ من محدثات الأمور؟

٢- قالوا "في عصر من العصور" مع اختلافهم في تحديد بداية أي عصر ونهايته حتى في عصر الصحابة الذين لا يمكن حصرهم إلا وصفاً وتعريفاً وليس تعييناً وعدداً، وقد دخل في عصرهم كثير من كبار التابعين من أهل الفتوى ممن لم يشرفوا برؤية النبي، فهل هم من أهل الإجماع أم خارجه وداخلون في العصر أم لا؟

وقد إقتصر البعض على الإعتداد بإجماع الصحابة ورأو أن الحجة فيه وحده دون سائر العصور، فذهب إليه داوود الظاهري وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، والمشهور عن الإمام أحمد بن حنبل حيث قال" الإجماع ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، وهو في التابعين مخير" أي غير ملزم. وهؤلاء وغيرهم يرون ان إجماع الصحابة لا ريب توقيفي لأنه لو كان من غير نص لاقتضى إثبات نوع بعد النبيﷺ وهو باطل.

وقد قال أبو حنيفة نفس القولة " إذا إجتمعت الصحابة سلمنا وإذا أجمع التابعون زاحمناهم" ولكنه يرى إجماعهم على رأي وقياس فلا

يفضل رأي غيرهم على رأيه، فهؤلاء جميعاً لا يرون الحجة في إجماع غير الصحابة حتى التابعين فضلاً عمن دونهم، فإذا كان إجماع التابعين ليس بحجة ملزمة لهم فإجماعهم ومن دونهم أولى بالترك، فلماذا تلزمون الناس بإجماع لا تقوم به حجة وليس بملزم لكم؟

٣- قولهم " اتفاق مجتهدي أمة محمد" وحددوه بمن بلغ رتبة الإجتهاد مع اختلافهم في تحديد تلك الرتبة، واختلفوا أيضاً في الحاق أو اخراج الأصوليين الذين لم يلموا بتفاصيل الفروع في الفقه، وكذا الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع من غير معرفة بالأصول، وكذا النحاة إذا كان في مسألة تبنى على النحو، وكذلك لم يعتدوا بمنكري القياس من علماء الأمة.

وهكذا فهو تخصيص من بعد تخصيص بالتحكم مع أن الأدلة التى نصبوها لإقامة الحجة على الإجماع تتكلم عن كل الأمة- أمة محمد- وسبيل المؤمنين، بصيغ عامة تفيد استغراق كل أفراد الأمة، كما قال قائلهم إن العصمة ثابتة للأمة بالكلية، أي من الإجتماع على الضلالة، وكل من ذكروهم - بعد استبعاد من استبعدوا - هم بعض الأمة وبعض المؤمنين وليسوا كلهم.

ونقول إذا كان المعنى الإصطلاحي مفارق تماماً في كل جزئياته لموضوعه فعلام الاصطلاح؟

أما عن امكانية وقوع الإجماع، فقالوا: إن وقوعه ممكن كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمدﷺ.

نقول: ماذا لو قال قائل: ما الذي تقولونه في اتفاق الجمع العظيم على الكفربه؟ وهم لا ريب أكثر، فهل ثمة اجماع وقع على نفس المسألة؟

فإن سلمنا بقولكم، فإن المعتبر في الإجماع العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين في المسألة بعد معرفة أنه لا حامل له على الموافقة، وأنه يدين لله بذلك ظاهراً وباطناً، إذ لا يعتد باجماع علم أن بعض من أقربه

لا يعتقد في صحته.فهل كل من أقر بنبوة محمدﷺ متفقين عليها ظاهراً وباطناً؟ فذلك ما لا سبيل لإثباته.

أما عن إمكان العلم بالإجماع، قال الشوكاني " أن ذلك متعذر قطعاً، ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في المشرق والمغرب وسائر البلاد الإسلامية، فضلاً عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم، ومعرفة كونه قال بذلك أم لم يقل، وهل خالفه أحد، وهل يعتد بخلافه؟، فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلاً عن الإقليم الواحد... إلخ"أ.هـ

وقد قال الإمام أحمد "من ادعى الإجماع فهو كاذب فما يدريه أنهم قد اختلفوا".

حجية الإجماع وشبهاتهم لإثباته:

☜استدلالهم بقوله تعالى: " **وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً**"

وجه الإستدلال: قالوا إن الآية رتبت الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين، فثبت أن متابعةغير سبيل المؤمنين في قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم محظورة، وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة.

نقول: إن استدلالهم مبني على الفصل بين ما دل عليه وسط الآية وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وصدرها وهو مشاقة الرسول، والمغايرة بين سبيل المؤمنين والهدى الذي جاء به الرسول، لذلك نسأل هل سلك المؤمنون سبيلاً آخر غير السبيل الذي حدده لهم الشرع وبينه لهم ربهم بقوله عز وجل:" **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**" والإشارة في هذه الآية تأتي عقب تفصيل الحلال والحرام الذي ورد به الشرع وشرفه ربنا بنسبته إليه بقوله تعالى:

" **فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**" ونهانا عن اتباع غيره من السبل، فسبيل الله في التشريع والحل والحرمة قد حُدد وبُين فلا ينبغي أن يكون للمؤمنين سبيلٌ لتشريع مستقلٌ عما ورد به شرع ربهم ومغايرٌ لسبيله كما يقضي به إجماعهم المزعوم.

ونسأل أيضاً هل تبين للمؤمنين هدىً آخر خلاف الذي صاروا به مؤمنين؟، فهم لم يصيروا مؤمنين إلا باتباعهم هدى الله الذي جاء به رسوله، وهم في مشاقة لرسولهم إن ابتغوا غيره، وهل هناك مشاقة للرسول أبعد من أن يُحدث المسلمين بعده أموراً ليست على هديه؟، وهكذا فعبارة الآية وألفاظها وفهمها المعضد بالدليل- وليس المفترى- لا صلة له من قريب أو بعيد بموضوع الإجماع الذي وصفوه وأرادوه.

هذا فضلاً عن أن الآية تتكلم عن عموم المؤمنين وهي اسم جنس يفيد استغراق كل من يصدق عليه لفظة مؤمن، فلماذا خصوا به بعض المجتهدين؟ ولماذا قصروه على عصر دون عصر؟ فهو اتفاق للبعض على خلاف ما يقتضيه اللفظ.

☜ استدلالهم بقوله تعالى:" **كُنْتُمْ خَيْرَأُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لهم....**"

وجه الاستدلال: قالوا إن الخيرية في هذه الآية توجب أن ما أجمعت عليه الأمة فهو حق، فلو أجمعوا على خطأ لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف.

ويجاب بأنه لا دلالة في الآية على محل النزاع، فإن اتصافهم بكونهم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر لا يوجب أن يكون قولهم حجة شرعية تصير ديناً ثابتاً وشرعاً متبعاً لكل الأمة، بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها، فالدليل

على كون ذلك الشئ معروفاً أو منكراً هو الكتاب أو السنة لا إجماعهم المستقل بنفسه عنهما.

فضلاً عما ذكرناه من أن المراد بالأمة في هذه الآية خاصة، هي الأمة بأسرها لا أهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم بسائر أمم الأنبياء في آخر الآية.

☜وعن استدلالهم من السنة ما رواه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر عن النبيﷺ قوله " لن تجتمع أمتي على ضلالة " وهو عمدتهم في الإستدلال.

وجه الإستدلال قالوا: إن عموم الحديث ينفي وجود الضلالة أى الخطأ حال الإجماع فيكون ما أجمعوا عليه حق.

نقول إنه ليس في الحديث حجة فيما راموا لو عقلوا، بل هو حجة على من يرى الإجماع على أمر لم يرد به نص كدليل مستقل بنفسه وفي أمر بعد وفاة النبي أي أمر محدث.

ألم يحذرنا رسول الله من محدثات الأمور؟ ألم يعلمنا أن تلك الأمور المحدثة باطله ومردودة على صاحبها حين قال " من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد" ألم يصف الرسول الكريم تلك المحدثات التي رمتم الإجتماع عليها بأنها بدعة وأنها عين الضلالة، وعليه فلن تجتمع الأمة على أمر محدث لم يرد به نص حتى لا يكون إجتماعهم على ضلالة، فهل إجماعهم المفترى إلا على ذلك؟

☜وأخيراً استدلوا على حجية الإجماع بأحاديث لزوم الجماعة ومفارقتها مثل حديث " يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار، وحديث " من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقة" ، وحديث

" ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنّ قَلْب مُؤْمِنٍ : إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ تَعَالَى،وَمُنَاصَحَةُ وُلَاةِ الْأَمْرِ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ"[١]

نقول: أي مماحكة تلك!! فما الصلة بين إجماع على أمر لم يرد به نص وبين لزوم جماعة المسلمين، والسمع والطاعة ومناصحة ولاة الأمر، وعدم الخروج على الإمام المسلم؟، والغريب والمريب أن المستدل بهذه النصوص على حجية الإجماع وهو ابن قدامه يرد في موضع آخر من كتابه روضة الناظر على مخالفه الذي أوردها للتنفير من الشذوذ عن الإجماع ومخالفته بقوله " لعله أراد بتلك النصوص الشاذ عن الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنة كفعل الخوارج " فهل هناك تناقضٌ واضطرابٌ أشنع من ذلك؟

والحق الذي لا مرية فيه أنه لا وجه للإستدلال بتلك النصوص إلا الوجه الأخير هذا، فقد قرن النبي ﷺ في بعضها بين لزوم جماعة المسلمين ومناصحة ولاة الأمر، وفي بعضها نص على لزوم جماعة المسلمين وإمامها كما في حديث حذيفه حين قال "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم " وقرن ﷺ في البعض الآخر بين الجماعة والسمع والطاعة في مثل قوله " وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن الجماعة والسمع والطاعة...." الحديث وفيه " فإن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الأسلام من عنقه ".

ومع أن استدلالهم لا وجه له فلو سلمنا باحتماله - مع أنه ساقط ومرجوح - فمع الاحتمال يسقط الاستدلال.

هذه هي أظهر أدلتهم لإثبات حجية الإجماع المزعوم فهل وجدتم في أي منها وجهاً محتملاً لما أرادوا فضلاً عن أن يكون نصاً صريحاً أو مقطوعاً بدلالته على إمكانية استحداث تشريع جديد من طريق الإجماع حتى يجعلوه مصدراً مستقلاً للتشريع يجبرون به النقص المزعوم في نصوص الكتاب والسنة، وحتى يقول مفتروهم بأن حجة الإجماع قطعية،

١- المستدرك على شرط الصحيحين

وبأنـه هـو الـذي يحكـم بـه علـى كتـاب الله وسـنة رسـوله، وحتـى يصـلوا بـافتراءاتهم إلـى تلـك النتيجـة الصـادمة المخيفـة أن الحكـم الـذي دل عليـه الإجمـاع مقطـوع بـه ومخالفـه كـافر وفاسـق، ولـم لا فهـو قـد خلـع ربقـة الإسلام من عنقه، وهو متبع غير سبيل المؤمنين وسيصلى جهنم وساءت مصـيراً وهـو الـذي شـذ فـي النـار، إلـى آخـر نصـوص الوعيـد تلـك التـي جعلوها من نصيب المخالف لإجماعهم المفترى، فـأي إرهـاب أعظـم مـن ذلك؟

وبعد.. فهل وجدتم في اللغة ما يدل على المعنى الذي أرادوه من هذا المسمى إجماعاً؟ وحتى ما اصطلحوا عليه من تعريف كان مفارقاً في كل جزئياته لما وضع له على النحو الذي بينا، وقد رأينا أن هذا المسمى إجماعـاً مختلـف فـي كـل مسـائله مـن مبتدئـه إلـى منتهـاه، فكيـف يسـمى إجماعاً؟

وقد سبق أن سقنا في موضوع القياس أمثلة على ما اعتبـروه إجماعـاً للصحابة – وهو الإجماع المعتد به عند فريق من أئمتهم – ورأينـا أنـه إنما هو على أمور منصوص عليها، ونسألهم ماذا تقولـون فـي مسـائل – حسـب زعمكـم – انعقـد عليهـا إجمـاع المسـلمين فـي عهـد النبـوة وفتـرة ولاية أبي بكر وطرفاً من ولايـة عمـر أو مـن بعـده – وهـل هنـاك أعظـم إجماعاً من ذلك – ثم خالفها من بعدهم؟ فهل ترون فيمن خالفها منهم مـا ترون فيمن خالف الإجماع هذا؟ وقد سقنا في مخالفـة الفـاروق بعـد فتـرة من ولايته لما كان عليه الناس زمن النبوة وولاية أبي بكر فـي موضـوع الطلاق ثلاث وجلد الشارب ثمانين بـدلاً مـن أربعين ، ومخالفـة كـل مـن عثمـان وعلـيّ لمـا كـان عليـه أمـر النـاس زمـن مـن سـبقوهم فـي مسـألة ضـوال الإبـل، ومخالفـة علـيّ لسـابقيه فـي بيـع أمهـات الأولاد وغيرهـا، وكان قد استقر الأمر على خلاف ما ذهبوا.

ويبقى لنا أن نحذِّر هؤلاء الفقهاء المقلدين الذين فارقوا الهدى بعد ما تبين، ويأبون إلا الإيغال في الضلالة والتمسك بالباطل، نحذرهم من سوء

المصير الذي توعدت به آية المشاقة التي يستدلون بها على حجية الإجماع المفترى – فهل هم منتهون؟

هذا عن أهم مصادر الضلال وما عداها فدونها ولا يحتاج منا مزيد جهد لبيان بطلانه وقد ردها بعضهم.

أما وقد وقفنا على مصادرهم المزعومة، ورأينا أنهم في سبيل إثبات حجيتها لم يقدموا دليلاً واحداً يصلح للاعتداد به، فكلها مماحكات ومغالطات لا تنهض دليلاً يشفع لهم جرأتهم على وصف نصوص الشرع بالنقص وعدم الوفاء بحاجة أهل الشرع، وإقدامهم على مزاحمة صاحب الشريعة في أمر هو محض له، فإنا نقطع بأن ما اعتبروه مصادر لا غنى عنها ولا يصلح الشرع بدونها هي محض افتراءات وتزيُّد على الشرع واستدراك على المشرع، وأنه يمكن لنا الاستغناء عنها بالكلية دونما فوات أو ضياع شيء من الدين، بل إن في وضعها دبر آذاننا وعدم الالتفات إليها السلامة كل السلامة والغُنم والفوز برضا الرب.

نقول ذلك ونحن منشرحوا الصدر به وزاهون بفضل الله علينا أن نجانا من حِيَلهم وألاعيبهم، وعلى الله قصد السبيل.

وسنختم كلامنا إن شاء الله عن أهل الرأي بذكر أثرهم على التشريع في الإسلام قديماً وحديثاً، وكذلك بذكر المحاذير والشنائع التي وقعوا فيها من جراء تبنيهم لذلك الرأي.

وأخيراً .. فذلك ما كان من أمر أهل الرأي ومزاعمهم في ادعاء نقص في نصوص الوحي ألجأهم لتبني الرأي في الدين ولاستحداث مصادر للتشريع لجبر ذلك النقص المزعوم.

وليتهم وقد فعلوا ما فعلوا كان لديهم من الحجج القوية والبراهين الساطعة ما يبررون به جرأتهم وإقدامهم على إثبات النقص في الدين، وأن لديهم منها ما يعول عليه لاعتماد الرأي في التشريع مع ما فيه من منازعة للرب فيما هو حق محض له.

وليتهم كان لديهم مستند ظاهرٌ تقوم به الحجة على ما افتروه من مصادر مزعومة من قياس مظنون، ومصالح مدعاة، وإجماع مفترى، فما أتوا به إنما هو محض شبهات لا تنهض ولا تشفع لهم فيما اقترفوه من شنائع ومحاذير سنذكرها لاحقاً، والناظر إلى شبهاتهم تلك يلاحظ الآتي:

١- إنهم وعلى الرغم من تشددهم في شروط قبول الخبر بحيث يردون الأحاديث الصحيحة إن خالفت قياس الأصول لديهم، وفي الوقت نفسه تجدهم يستدلون بالأحاديث الموضوعة والباطلة في عظائم الأمور، وهل هناك أعظم من احداث شرع لم يأذن به الله، كما سبق أن استدلوا بحديث معاذ " اجتهد رأيي " في إثبات النقص المزعوم، وحديث "أصحابي كالنجوم" لإثبات حجية رأي الصحابي.

٢- إنهم قد أوضحوا في كتبهم الأصول والقواعد التي تحدد أوجه الدلالة للنصوص سواء عبارة النص أو لازم العبارة أو ما تقتضيه صحتها أو مفهومها، ثم يستدلون بالنصوص في غير موضع الاستدلال وعلى وجوه لا تحتملها ألفاظها وعباراتها ولا حتى مفهومها، بل ويجتزؤن من النصوص ما يؤيد المذهب ويطرحون سائرها، وأيضاً يصرفون النصوص عن ظاهرها وما أفاده سياقها إلى معانٍ بعيدة بلا بينة ولا ترجيح؛ كاستدلالهم بآية الأنبياء والنحل عن أهل الذكر وكذا بحديث المشجوج وما ورد به من قوله ﷺ:" أفلم يسألوا " والنفرة في طلب العلم وغيرها، اقول يستدلون بها على اتخاذ الرأي ديناً يشرع من خلاله، ووجوب تقليد أهل الرأي.

وبمثل استدلالهم على حجية القياس بقوله تعالى:" **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** "، وقوله:" **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**" أو بمثل استدلالهم على حجية الإجماع بأحاديث لزوم الجماعة وغيرها كما بينا.

٣- ذلك بالإضافة إلى المغالطات اللغوية الفجة وقد سبق الإشارة إلى بعضها، مثل قولهم: إن الاعتبار حقيقة في المجاوزة مع أنه حقيقة

في الاتعاظ في حين أن العبور هو حقيقة في المجاوزة التي يدعون، وكذلك قولهم إن الإجماع حقيقة في الاتفاق مع أنه حقيقة في العزم في حين أن الاجتماع هو حقيقة في الاتفاق.

فهل يؤمل من هؤلاء أن يأتوا بشيء ذي بال ويطمئن إليه خاصة في أمر من أعظم الأمور وهو التشريع خاصة وهم في سبيلهم لإثبات إفكهم قد اقترفوا أعظم الشنائع.

أثر أهل الرأي على التشريع في الإسلام
(دخول النقص على أمة الإسلام وانثلام حصونـهم)

إنها المفارقة الكبرى، ففي الوقت الذي اتسعت فيه فتوحات المسلمين، وامتدت دولة الإسلام لتبسط نفوذها في مشارق الأرض ومغاربها، وبدلاً من أن يتمسك أبناء الأمة بمصدر عزتهم وكرامتهم - وحي السماء - وفي طليعة هؤلاء علماء الأمة وسدنة الدين فيها، فإذا هم ينحونه جانباً، وخرجوا يلتمسون الهدى في غيره، ليتحين عدو الله المتربص بهم للفرصة التي واتته ليضرب ضربته، ولينفذ وعده الذي قطعه على نفسه حين قال: ولأقعدن لهم صراطك المستقيم، وهل صراط الله المستقيم إلا شريعته الغراء؟ مصداقاً لقوله تعالى: " **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**"، فسبيل الله ومصدر هداه الذي أُمرنا باتباعه هو الوحي المنزل من عند الله حين قال: " **اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ** "، وهكذا حدد عدو الله هدفه، وسدد رميته، وزين لأوليائه سوء عملهم فرأوه حسناً، وحسبوا ألا تكون فتنة وفرقة، فتمادوا وأصّلوا ونظروا لما ظنوه جبراً لنقص مزعوم وبُرءًا لجرح مكلوم، وهو في حقيقته معول هدم وخنجر غدر أصاب الدين في مقتلٍ ألا وهو القول بالرأي في الدين.

وما رأيناه بالأمس من جعل النصيب الأوفر في التشريع للقواعد المستخلصة من العلل المستنبطة المطردة، وللمصالح التي ادعوا أن الشرع يتغياها من وراء الحكم ففرعوا عليها، بل لم يكفهم هذا فلم يقفوا عند النوازل، بل افترضوا المسائل، ولم لا فبضاعتهم من تلك القواعد وفيرة والنصوص التي بأيديهم قليلة، وجرأتهم جانحة، فكان ما كان من الإفتئات على الدين والمزايدة على الشرع والاستدراك على الرب، لم أحل وحرم، وفيم سكت وعفى؟ فأدلى كل ناعق بدلوه، فحاظر ومبيح وموجب ونادب، وما نجم عن ذلك من الاختلاف والتمذهب الذي لم تعرفه أمة الإسلام حال توحد مصدر التشريع لديها متمثلاً في وحي ربهم الذي لا يعرف الاختلاف حيث قال عنه رب العزة " **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ**

غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيرا"، كما أنه المرجع في حسم أي خلاف لقوله تعالى**" وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ"**.

فبسبب بعد الناس عن وحي ربهم ومزاحمته بآرائهم وظنونهم تفرقت الأمة وتعددت المذاهب، ثم أوغلوا في البعد والتشرذم حين تمسك الفقهاء المقلدون بمذاهب أئمتهم رغم تأكيد هؤلاء الأئمة على أن النص مذهبهم فأبوا إلا المكابرة والمشاقة والتمادي في الباطل، فمن يروج لبضاعتهم؟ وأين تنفق سلعتهم؟ فكانت هذه الفرقة من آثار ما جناه أهل الرأي بالأمس.

وهو أيضاً ما نرى أثره اليوم حين حصر المشرعون الجدد الشريعة الإسلامية في حفنة من النصوص القطعية الثبوت والدلالة معاً فغيرها – في رأيهم – ظني الدلالة لا يعول عليه، الأمر الذي حدا بهم إلى أن يدعوا مراعاة مقاصد الشريعة دون الاعتداد بالنصوص التي يرون أن أغلبها ظواهر تحتمل معانٍ متعددة وتفاسير متباينة مما يفتح المجال للاختلاف والفرقة التي أوجب الشرع سد ذرائعها - على اعتبار أنهم الأبرار الحريصون على أن لا ينثلم الدين وتدك حصونه - وأن يدعوا أيضاً أن التعويل على تلك الآراء المتباينة والمذاهب المتعددة قد يكون منطلق البعض للطعن في المبادئ الإنسانية التقدمية – الحرية والعدالة والمواطنة – بدعوى مخالفتها للشرع بما يستلزم العودة إلى عصور الظلام والرجعية – خابوا وخسروا - والاحتكام إلى النصوص الثابتة والقوالب الجامدة التي وقفت كثيراً – بزعمهم – حجر عثرة في طريق تقدم الإنسانية ورقيها، والتي أمكنهم تجاوزها حين أعملوا عقولهم وحرروها من ربقة ذلك التخلف والجمود.

هذا ما يقوله أدعياء الاستنارة اليوم، وأولياء الشيطان الجدد، والمبدلون لشريعة الله بذلك الهراء الغث والدعاوي الكاذبة والردة الفاجرة على دين ربهم وشريعته، وهم بعد الناصحون للدين والأمناء عليه.

وكل ذلك كان أيضاً من جراء ما جناه علينا أهل الرأي حين أفسحوا المجال لعقولهم القاصرة لتزاحم وحي السماء حتى أقصته جانباً ، ولكن ..ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون.

وإليكم طرفاً من المحاذير التي وقع فيها أهل الرأي:

١- إنهم انتزعوا حقاً هم ليسوا بأصحابه، فكما قلنا أن الهدى كما الخلق من خصائص الرب، والتشريع حق محض له، فمن نازعه فيه فقد جعل نفسه نداً لله ونصب نفسه شريكاً معه فيما هو حق له، فضلاً على أنهم فتحوا بذلك للناس أبواب الشرك حين تابعوهم بغير بصيرة فيما شرعوا وأحلوا وحرموا.

٢- إنهم ادعوا علماً هم ليسوا بأهله، فلا علم لهم إلا ما منَّ به عليهم ربهم **"عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"** وبما علمهم نبيهم **"وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ"** ولا علم في غير ذلك كما قال قائل الصحابة : " العلم ثلاث، كتاب الله الناطق والسنة الماضية ولا أدري".

أما أن يروا في ظنونهم علماً يشرع من خلاله ما لم يأذن به الله، ويقولون هو من عند الله، فهو التقول على الله ما لم يقله، وافتراء الكذب على الله بغير دليل، فما أذن به الله هو ما صرحت به النصوص لا ما تكلفوه من جهد لسبر غور النصوص لاستخراج علل لم تنطق بها، ومصالح لم تراعها، فهذا هو الظن والتخرص، فأوردوا أنفسهم والناس معهم سبل الضلال، **" وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ"**

٣- إنهم أتوا بشنيعة من أفظع الشنائع ألا وهي ادعاء النقص في الدين، حتى قال أشقاهم:" إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة "، ونسألهم لماذا نزلت الشرائع إن غفلت عن تسع وتسعين بالمائة مما يحتاج إليه أهلها؟ فهل هناك أضَّل ممن كذَّب بالحق إذ جاءه حين يقول ربه **" الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"** فيقول لا لم يكمل، بل هو أبعد ما يكون عن الكمال ولن يكتمل إلا بما سأضيفه لجبر ما به من نقص.

٤- ولجبر هذا النقص المزعوم، أضافوا مصادر أخرى للتشريع، واعتمدوا في إثباتها والتدليل على حجيتها على شبهات ساذجة وأباطيل مدسوسة، وشغب رخيص وإرهاب فكري غير مسبوق، فكدروا صفاء الشريعة وعكروا نقاء البيضاء بما دسوا فيها وطرحوا منها.

٥- بالغوا في اعتبار مصادرهم المظنونة هي معيار الحكم على نصوص الشريعة، فتحكم على صحة النصوص، وتؤول ظواهرها وتخصص عمومها، وهو ما لم يجعلوه للحديث الصحيح إن ورد من طريق الآحاد.

٦- استدركوا على ربهم أن يسكت عن أمور رأفة بنا غير نسيان لها، وأمرنا ألا نسأل عنها، فكلفوا أنفسهم عناء البحث عن أحكام فيما سكت عنه الشرع مع أنه عفو مباح، فضيقوا ما وسعه الشرع، مع أن ما تكلفوه من أحكام استنبطوها من تلك المصادر الباطلة يمكن الاستغناء عنه بالكلية ودونما بأس أو فوات، فلم كان كل ذلك العناء؟

" ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ"، أما من نأى بنفسه عن تلك الأوحال والأرجاس ولم يخض فيما ليس له بحق، ولم يقفُ ما ليس له بعلم، فأسند العلم لصاحبه، والبيان لمن كلف به، واكتفى بتجميع النصوص لمعرفة ما أجمل منها وكيف بين، وما أشكل وكيف فسر؟، وما كان عاماً فخصص بغيره وما نسخ منها وما أحكم، مراعياً القواعد التي أرساها الشرع وجاءت بها لغة العرب قبل أن تختلط بغيرها، ليجليها لمن ليس من أهلها.

أقول: من فعل هذا وهم أهل الذكر الحقيقيون الوقافون عند حدود شريعة ربهم هم من سلم لهم دينهم وخلص معتقدهم ونأوا بأنفسهم عما وقع فيه غيرهم فهم بحق أئمة الهدى الذين قادوا الناس إلى الحق المبين.

والآن.. هل وقفتم على حقيقة ما فعله أهل الرأي؟ وكيف أفسدوا على الناس دينهم وكدروا نقاء محجتهم وسلكوا بهم سبل الضلال ويحسبون أنهم مهتدون.

وأخيراً آن الأوان لنعود إلى الذكر المبين والسنة المطهرة، نتنفس في رحابهما نسائم وحي غض طري وكأنه لم يزل يتنزل صفو لم تكدره أرجاس قوم ضلوا وأضلوا.

الباب الثالث

القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة

(الورود والحفظ)

أثبتنا في أول البحث أن التشريع حق خالص لله، وأن سبيلنا إليه هو الوحي المنزل من عنده سبحانه، وبينا أن ذلك الوحي يتمثل في كتاب الله العزيز وفي السنة النبوية المطهرة، فما حقيقتهما؟، وكيف وردا إلينا؟، وماذا عن حفظهما؟.

وبعبارة أخرى.. هل الكتاب الذي جاء به النبي محمد هو حقاً منزل من عند الله، وهو الذي بين أيدينا اليوم نقرأه ونتعبد بتلاوته ونتبع آياته؟، وهل سنة النبي ﷺ باقية محفوظة ومميزة عما دس بها؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات فسنتناول فى هذا الباب فصلين :

الفصل الاول :القرآن الكريم؛ الإعجاز والورود والحفظ

الفصل الثانى :السنة النبوية؛ مكانتها وورودها وحفظها

الفصل الاول

القرآن الكريم

الإعجاز والورود والحفظ

أولا : إعجاز القرآن

عندما يأتي بشر ويقول أنه رسول من عند الله جاء ليبلغ منهجه إلى الناس، فلابد أنه يحمل معه دليل صدقه في صورة معجزة فوق قدرتهم ولا قبل لهم على معارضتها أو الإتيان بمثلها.

فالمعجزة هي أمر خارق للعادة، يظهره الله على يد من اختاره ليبلغ رسالته إلى الناس في أمر نبغوا فيه، يتحداهم به ويظهر عجزهم عن معارضته ليثبت صدق بلاغه عن ربه.

وبالنسبة للقرآن فإن إثبات إعجازه بذاته وأنه خارج قدرة الناس، وتحديه لهم أن يأتوا بمثله، ثم ظهور عجزهم عن معارضته لهو الدليل على صدق نبوة النبي ﷺ وأنه مبلغ عن ربه فيتوجب عليهم تصديقه وقبول ما جاء به.

وجوه إعجاز القرآن: إن وجوه إعجاز القرآن كثيرة جمة، لا يتسع المقام هنا لبسطها ولكن نشير إلى بعضها :

أولا: إن هذا القرآن يتلوه نبي أمي عاش في البادية ويكشف فيه أسراراً من ماضي الأمم السابقة، ويتحداهم أن يكذبوه، رغم أنها اشتملت على وقائع لا قبل لغير شهودها أن يحيطوا بها علماً، ويشير القرآن إلى ذلك بقوله " وما كنت لديهم " في أكثر من موضع، فهل شهد محمدﷺ اجتماع كهنة بيت المقدس واقتراعهم على كفالة مريم البتول ووسيلتهم في ذلك؟، وهل أطْلَعَ أخوة يوسف أحداً على تفاصيل تآمرهم على إقصاء يوسف، وغير ذلك من أسرار القصة التي أسرها أصحابها في أنفسهم

ولم يبدوها؟ وهل استمع محمدﷺ أو غيره لكلام الله لنبيه موسى في الطور؟ ومن أطْلَعَ محمدﷺ على جانب مما حرفه أهل الكتاب في كتبهم ومنها حقيقة المسيح ومولده، وما وقع لهم من شبهة في واقعة صلبه وغيرها؟

إذن فقد مزق القرآن حجاب الماضي في أكثر من مناسبة ليخبر محمداً بالأخبار الصحيحة عمن سبقوه، فهل هذا من أمر البشر؟ أم من أمر علام الغيوب؟

<u>ثانياً:</u> إنه قرآن يتلى على لسان بشر يهتك فيه أسرار النفس البشرية وما تكن صدور مناوئيه المتربصين به حال تناجيهم بالإثم أو تأمرهم أو تخلفهم عن أداء مانيط بهم، وقد أيقنوا من صدقه حتى خافوا على أنفسهم الهلكة، فأخبر عنهم القرآن بقوله: " وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا"، وكذا ما كان من أمرهم وفضحهم فيما سيقدمون من أعذار حتى أنهم كانوا يحذرون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في صدورهم فهل استطاعوا تكذيبه؟

<u>ثالثاً:</u> يواصل القرآن تحديه للمكذبين وشانئي محمد فيتوعدهم بالويل والثبور ويتنبأ بهلكتهم على الكفر من أمثال أبي لهب وامرأته والوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة وغيرهم ثم لا يتمكنون من تحديه حتى بادعاء الإيمان.

<u>رابعاً:</u> يكشف القرآن عن أحداث مستقبلية ستتأكد حقيقتها قريباً لتكون مصداقيته على المحك إن ثبت خلافها ليثبت أنه ليس من قول البشر؛ في مثل قوله "سيهزم الجمع ويولون الدبر" وقوله:" **غُلِبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ**"، فأي مقامر هذا الذي يتنبأ لأمة مقهورة فقدت أسباب قوتها أن تسترد عافيتها وتواجه أمة قاهرة متسلطة وتهزمها في بضع سنين؟،وهل هذا من شأن وحسابات البشر؟

خامساً: يكشف القرآن عن آيات الله في الكون وفي النفس البشرية بطريقة لا تتأتى بحال لقابع في البادية ولا تتناسب مع معارفه وإمكاناته ولا لغيره على مدى عصور قادمة، ليثبت أنه حق من عند الله حين يقول"**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**"،ولم يكن تعبير القرآن عنها محض اشارات وانما هى آيات بينات كشفت عن حقائق علمية مؤكدة عبرت عنها الفاظ القرآن بدقة متناهية؛كما هو الحال حين الكلام عن أطوار الجنين فى اكثر من موضع،وكذا حين الكلام عن انتظام حركة اجرام الكون فى افلاكها، وايضا الادلة على كروية الارض ..الخ، أما تفاصيل تلك الآيات والتي تحمل دلائل إعجاز مبهرة فسنضرب صفحاً عن ذكرها حيث سيخصص لها بحث مستقل .

سادساً: أما ما يجب بيانه والذي تحدى القرآن به العرب خاصة هو عن ارتقائه في البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر رغم أنه أتى على لسان نبي أميّ لا يقرأ ولا يكتب ولم يشتهر عنه نبوغ في أيٍّ من صور البلاغة، فلم يقرض الشعر ولم يتصد للخطابة وغيرها، مع ما عرف عن قومه من نبوغ فيها فهم ملوكها وأساطينها، ورغم ذلك فقد عجزوا عن معارضته والإتيان بمثله أو حتى بسورة من مثله وإن قصرت.

ولكي نقف على وجه الإعجاز في بلاغة القرآن؛ وهو كلام الله كما نسبه إليه النبي محمد ﷺ.

نقول: إن الكلام عبارة عن ألفاظ مفردة جرى تأليفها ونظمها لتؤدي معنى مراد - وإلا فهي محض أصوات لا معنى لها - وحينئذ يكون لكل لفظ منها معنى لغوي ووظيفة نحوية، ويكون الكلام بليغاً إذا راعى قائله الدقة في اختيار ألفاظه، ثم وضع كل منها في موضعه اللائق في تأليف متلائم ليعبر عن المعنى المراد بطريقة صحيحة واضحة.

فإذا نظرنا إلى القرآن وجدناه جاء بأفصح الألفاظ وفي أحسن نظم التأليف، مضمناً أصح المعاني، مراعياً ذلك في كل عباراته مهما اختلفت الموضوعات التي تناولها، ومع تعدد الموضوعات ما بين عقائد

وعبادات، وحدود وحرمات، وأخلاق ومعاملات، وقصص ومثلات، وسنن وآيات، ومع ذلك فقد تنوعت الأساليب القرآنية لتناسب كل موضوع منها.

فالأسلوب الخبري له دواعيه، والإنشائي وفق مقتضى الحال، والكلام الجزل الرصين في مناسبته، والسهل العذب في موضوعه، والإيجاز له موضعه والإطناب له مكانه، والصور البيانية مبرزة للمعنى ومجسدة للمشاعر، والمحسنات البديعية لا تكلف فيها، فالفواصل فيه توجب حسن افهام المعنى وليست كالأسجاع تقصد الزخرفة اللفظية على حساب المعنى، ثم تكشف العبارات عن إحاطة كاملة بألفاظ اللغة ومعانيها سواء اللغوية أو النحوية، وتكشف أيضاً عن دقة اختيارها وحسن توظيفها بحيث تنتظم في أحسن تأليف وأشده تلاءماً، بما يعني مطابقة النظم للمعنى والغرض المراد، ويكون تجسيدا لغويا له، مع ما يتركه كل ذلك من عظيم الأثر على نفس السامع.

وسنختار عنصراً واحداً من تلكم العناصر البلاغية وهو حسن التوظيف والتخيير للمعاني النحوية فقط دون اللغوية، من خلال مثال واحد من القرآن، كما في قوله تعالى عن قوم فرعون: " فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطَّيروا بموسى ومن معه " فهي تكشف عن حالهم إذا عمهم الخير، وهو الأصل في بلد تفيض بالخصب والعطاء، وتغير هذا الحال إذا نزل بهم الجدب، وتبريرهم لكلا الأمرين.

فللتعبير عن كثرة تتابع الخيرات وتحققها لديهم في أغلب أحوالهم، وكذا قلة وندرة النوازل وكأنها أمر عارض، عُرِّفت الحسنة بأل العهدية التي تفيد بأنها أمر معروف لهم ومعهود طالما شملهم ونعموا به، ونُكِّرت السيئة لتفيد أنها أمر طارئ لا عهد لهم به، وكذلك استخدمت مع الحسنة أداة الشرط إذا للدلالة على التحقيق وفعل الشرط في الزمن الماضي الدال على تحقق وقوع الحدث، في حين استخدمت مع السيئة أداة الشرط إن الدالة على الشك وفعل الشرط بصيغة المضارعة الدالة على احتمال

الوقوع، وكل ذلك يبين مدى غفلتهم وجحودهم فضل المنعم، ويبلغ ذلك الجحود مداه في التقديم والتأخير في قولهم " لنا هذه " التي تجسد روح الأثرة لديهم حيث ينسبون الخير لأنفسهم فحسب، فلا فضل لأحد عليهم فيما يرفلون من نعم ولذلك يتنصلون من السيئة وينسبونها إلى شؤم موسى ومن معه.

كل هذه الدلالات كشف عنها عنصر واحد من عناصر النظم القرآني، ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور وكل تلك العناصر والجمع بينها واختيار أنسبها على هذا النحو وبلا تفاوت ولا خلل في موضع واحد بحيث تنتظم في أكمل صور التأليف، وبحيث تعبر أصدق تعبير عن المعنى المراد لأمر تعجز عنه قوى البشر، فانقطع الخلق دونه وعجزوا عن معارضته بمثله، وثبت لنا بذلك أن هذا القرآن العظيم الذي جاء به محمدﷺ هو بحق ويقين كلام العليم الحكيم نزل به الروح الأمين على قلب محمدﷺ وثبت معه صدق نبوته وأنه مبلغ عن ربه.

ويبقى السؤال؛ هل هذا القرآن الكريم الذي أنزل على محمدﷺ قد ورد إلينا بتمامه دونما تحريف أو افتراء أو نقصان كما حدث للكتب السابقة، وهو الذي يتلى بيننا اليوم؟

نجيب فنقول: إن هذا الأمر مرهون بدواعي حفظه التي اقتضتها طبيعته المعجزة، وكذلك بتوافر مظاهر لذلك الحفظ تقضي ببقائه مصوناً من تلك الآفات وبطريق يطمئن إليه.

دواعي حفظ الذكر والفرق بين معجزة القرآن ومعجزات الأنبياء السابقين:

بينا أن القرآن هو معجزة الرسول محمد ﷺ، وقد أخبر قومه فيه بأنه الرسول الخاتم فهو مرسل للناس كافة وللعالمين كلهم على امتداد الزمان ويتحداهم جميعا به، ومن ثم وجب بقاؤه بنصه ليصل للناس كافة وليستمر التحدي ما بقي، فهي ضرورة اقتضتها طبيعته المعجزة، وذلك

على خلاف معجزات الأنبياء السابقين فإن أثرها لا يتعدى من عايشها وهم المعنيين بها، وهي لمن بعدهم خبر يُصدَّق أو يُكذَّب، بالإضافة إلى كون المعجزات السابقة فعل لله قد ينتهي أثره بتحقق المراد منه مثل ناقة صالح وشق البحر وعدم إحراق النار، أما القرآن فهو صفة من صفات الله وهو كلامه والصفة باقية ببقاء الموصوف واختصاصه بالحفظ.

كما أن معجزة الأنبياء السابقين مستقلة عن كتبهم ومناهجهم للبشر، في حين أن معجزة القرآن هي ذات المنهج، ليظل المنهج محفوظاً بالمعجزة الباقية بحفظ الله للذكر حيث تعهد الله به بقوله:" **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** "، في حين عهد إلى أصحاب الكتب السابقة بحفظها فنسوا حظاً مما ذكروا به، أو كتموه، أو حرفوه عن مواضعه أو افتروا غيره ليشتروا به ثمناً قليلاً.

إذن فقد توافرت دواعي حفظ القرآن بالضرورة التي اقتضتها طبيعته المعجزة٠

وقبل أن نبين بعضاً من مظاهر حفظ القرآن نشير أولاً إلى حقيقته.

حقيقة القرآن: هو كلام الله المعجز، والمتحدي به، والمحفوظ من الله، والمتعبد بتلاوته، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ بألفاظه ومعانيه ليكون حجة على أنه مرسل من عند الله لهداية البشر.

ثانيا : الورود والحفظ

مظاهر حفظ القرآن:

الحفظ قبل التنزيل: إن هذا القرآن لذو شأن عظيم، فهو كلام رب العالمين، وقد وصفه الله تعالى بأجل وأكرم الصفات؛ فهو القرآن العظيم، والقرآن الكريم، والقرآن المجيد، والقرآن ذو الذكر، وكتاب بهذا الشأن من الرفعة وعلو القدر لحقيق بأن يحفظ في الملأ الأعلى في أكرم وأطهر مقام، فهو " فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ " وهو " **فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ**

مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ" و"**إِنَّهُ لَقُرْآن كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لايَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**" وهو " قرآن مجيد في لوح محفوظ ".. وهكذا كان حفظه قبل التنزيل.

<u>الحفظ حتى نزل على قلب النبي</u>: لقد انتخب لتنزيله من الملأ الأعلى إلى عالم البشر الروح الأمين جبريل عليه السلام الذي قال عنه ربه " **إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُول كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمّ أَمِينٍ** " فهو من بين الملائكة صاحب المكانة والشرف والسيادة، القوي الأمين، فقد اجتمعت فيه كل الصفات التي تؤهله لحمل وتوصيل الرسالة، فلا لؤم ولا خسة ولا خيانة ولا ضعف ولا مهابة، إذن لا تفريط ولا تعويق عن بلوغ الهدف ولو تربص به كل مردة الشياطين فلا يستطيعون.

أما في عالم البشر فالمعول عليه في تبليغ الرسالة هو الصدق والأمانة، فلا يفترى ولا يختلق ولا يزيد ولا ينقص، وهل اختير لهذه المهمة إلا من اشتهر عنه أنه الصادق الأمين؟ وهذا ما أقر به قومه، فمبغضوه قالوا " لم نعهد عليك إلا الصدق " وقال محبوه " لم يكن ليدع الكذب على الناس ويكذب على ربه ".

فقرآن بهذا القدر الرفيع عند قائله سبحانه وقد حفظه في أعلى عليين، ثم تعهد بحفظه بعد التنزيل حين قال " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**"، فهل يخالجنا شك في وصوله إلينا مهما كان مكاننا وزماننا بنصه وجميع أحرفه التي نزل بها دونما تبديل أو تحريف؟

ثم إن الله تعالى لم يشأ أن يجعل لقدرات محمد البشرية أي دور في تحمله للقرآن ولا حتى في قراءته، وقد حاول أن يتعجل ذلك بتحريك لسانه به قبل أن يقضى إليه وحيه فنهاه ربه وطمأنه بأنه سبحانه قد تعهد بجمعه في صدره وقرآنه، فنزل به الروح الأمين على قلبه ليكون من الموقنين، فلا مجال هنا لأخطاء البشر، ولا حتى لما يلقيه الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان ويحكم آياته، ألم يسمه كتاب حكيم؟.

ولم يقتصر دور أمين الوحي على إبلاغه ما يستجد من تنزيل بل كان يتعهده ويدارسه ما أنزل، فكما ورد في الصحيحين " كان جبريل يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن وكان يعرض عليه القرآن في كل عام مرة مرتباً، وفي العام الذي قبض فيه عرضه مرتين".

هذا عن شأن النبيﷺ في تلقيه للقرآن فماذا عن أصحابه المتلقين عنه وغيرهم؟

<u>الحفظ بعد التنزيل:</u> لقد كان النبي ﷺ يحث أصحابه على تعلمه وقراءته وتعليمه مبيناً لهم فضله، فقال ﷺ " خيركم من تعلم القرآن وعلمه " [١] وقال " لا حسد إلا في اثنتين رجل أتاه الله القرآن فهو يقيم به آناء الليل وآناء النهار " [٢] وقال " يقال لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها " [٣]، كما أمرهم أن يتعاهدوه فلا ينسى فقال " تعاهدوا هذا القرآن فوالذي نفس محمد بيده لهو اشد تفلتاً من الإبل في عقالها[٤].

وهكذا عرف أصحاب محمدﷺ قدره فهل يغمطوه حقه؟، لقد كانوا يتعبدون بتلاوته، يؤدون به صلواتهم ويحيون به ليلهم، وقد كلفوا في أول عهدهم بالإيمان بقيام الليل مع نبيهم يرتلونه ترتيلاً، وقد علم الله ضعفهم، وأنهم لن يحصوا ذلك، فتاب عليهم وخفف عنهم وأمرهم بقراءة ما تيسر من القرآن فلم يفارقوه بل تعهدوه وحفظوه في صدورهم، بل منهم من كان يختمه في ليلة حتى نهوا عن ذلك. فهل بعد هذه العناية والاهتمام ينسى أو يدرس؟

هذا عن حفظه في الصدور فماذا عن حفظه في السطور؟

١- البخاري
٢- متفق عليه
٣- الترمذي وقال حسن صحيح وحسنه الألباني.
٤- متفق عليه

كتابة القرآن:

أما عن كتابة القرآن فقد كان رسول الله ﷺ يأمر بكتابته فور نزوله، ونهى عن كتابة غيره حتى لا يختلط به، وقال" من كتب عني غير القرآن فليمحه " [١]، واتخذ لذلك كتبة الوحي منهم زيد بن ثابت وأبي بن كعب وعثمان بن عفان وعليّ بن أبي طالب وخالد بن الوليد ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم، وقد تم تدوينه كله في حياة النبي ولكنه لم يكن مجموعاً في موضع واحد، فكانوا يكتبونه في الصحف والألواح والرقاع والعُسُب واللحاف والأكتاف والأقطاب.

وفي خلافة ابي بكر رضي الله عنه وأثر مقتل كثير من الحفاظ في حروب الردة، أشار عليه عمر رضي الله عنه بجمع القرآن، فانتدب لذلك زيد بن ثابت الذي كان مداوما على كتابة الوحي وشهد العرضة الأخيرة، فاشتملت الصحف التي كتبها على ما ثبت قرآنيته ولم تنسخ تلاوته مرتباً كما في العرضة الأخيرة، فأودعت لدى أبي بكر ثم من بعده عمر ثم صارت إلى حفصة أم المؤمنين حتى طلبها عثمان رضي الله عنه.

وفي عهد عثمان نسخت المصاحف لما أشار عليه حذيفة بن اليمان، وقد رأى اختلاف الناس ، بقوله: " أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى " فانتدب لذلك أربعة من الحفاظ هم زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وأرسل إلى حفصة أم المؤمنين، فارسلت إليهم الصحف، فقاموا على نسخها بعد عرضها على أهل المدينة للتحقق من قرآنيتها في مصحف سُمَّي المصحف الإمام، ونسخت منه عدة نسخ أرسلت إلى الأمصار وأحرق ما عداها مما لم تثبت قرآنيته أو نسخت تلاوته.

ولا سبيل لادعاء حرق أي من الأحرف السبعة التي أخبرنا عنها النبي أن القرآن أنزل عليها بقوله" إن القرآن أنزل على سبعة أحرف

١- رواه مسلم

فاقرءوا ما تيسر منه "[1]، فهي من الذكر المحفوظ فلابد من بقائها بنصها كما أنزلت، ويمكن استقصاؤها ورصدها بمعرفة أوجه الاختلاف والتغاير فيما ورد من قراءات.

وقد أثبت أهل هذا العلم أن أوجه الاختلاف هذه لا تخرج عن سبعة بيانها على الوجه التالي:

١- إما اختلاف لفظة من ناحية العدد، مثل مساكين ومسكين في قوله تعالى " فدية طعام مسكين" أو من ناحية النوع، مثل لا يُقبل ولا تُقبل في مثل قوله" ولا يقبل منها شفاعة " تذكيراً أو تأنيثاً.

٢- اختلاف تصريف الفعل، مثل تطوع بصيغة الماضي، ويطوع بالمضارع في قوله" فمن تطوع خيراً "، وكذلك قال بالماضي وقل بالأمر في " قال رب يعلم القول في السماء والأرض".

٣- اختلاف تقديم وتأخير في قوله " وقاتلوا وقتلوا"، وقرئ بتقديم وقتلوا.

٤- اختلاف وجوه الإعراب في قوله " وصية لأزواجهم " قرئت بنصب وصية على أنها مفعول مطلق، وقرئت بالرفع على أنها مبتدأ، وقوله " ولا تُسأل عن أصحاب الجحيم" فقرئت تُسألُ برفع اللام على أن لا نافية وقرئت بجزم اللام على أن لا ناهية.

٥- زيادة أو نقص في الحروف في قوله " وسارعوا إلى مغفرة " فقرئت بواو وبدونها.

٦- إبدال حرف مكان حرف في قوله" هنالك تبلو كل نفس" فقرئت تبلو بالباء وبالتاء تتلو.

٧- اختلاف في اللهجة، كالفتح والإمالة والتسهيل والتحقيق والتفخيم والترقيق وغيرها، ويدخل فيها اختلاف لغة القبائل مثل " عورات " فهي في لغة هذيل بفتح الراء " عورَات"، ومثلها " خطوات" ففيها لغتان بضم

١- صحيح البخاري

الطاء وتسكينها، و " البيوت" بضم الباء وتسكينها، وكذا " وما أنتم بمصرخي " فقد وردت في قراءة حمزة بكسر الياء المشددة وهي لغة بني يربوع.[١]

وهكذا.. وليست كل القراءات اختلاف لغات كما قيل، فقد اختلفت قراءة عمر عن قراءة هشام بن حكيم بن حزام وهما قرشيان، فليست لغات القبائل هي المقصودة بالقراءات السبع.

فهذا ما أمكن رصده من وجوه الاختلاف والتغاير والتي وقعت في القرآن، وهي كما رأيت ليست اختلاف تناقض وتضاد فهذا يستحيل وقوعه في القرآن.

هذا.. وقد نقل وجوه القراءات المختلفة عدد كبير من الصحابة إلى معاصريهم من التابعين كل في مصره، فاشتدت عنايتهم بها وتجردوا للقراءة والإقراء وصاروا أئمة فيها يأخذ الناس عنهم.

فمن تابعي المدينة – سعيد بن المسيب، وعروة، وسالم، وعطاء بن يسار، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن هرمز، ومعاذ بن الحارث، وابن شهاب وغيرهم.

ومن تابعي مكة عبيد بن عميرة، وعطاء وطاووس، ومجاهد وعكرمة وغيرهم.

ومن الكوفة علقمة وابن حبيب السُّلمي والأسود ومسروق وعبيدة وسعيد بن جبير والنخعي والشعبي وغيرهم.

١- لقد أدى جهل بعض النحاة بتلك اللغات إلى ادعاء اللحن عند بعض القراء كما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام حين أنكر على ابن عامر قراءته " يدعون ربهم بالغداة" بإثبات الواو في "غداوة" وقد ذكر سيبويه أنها لغتان ولم يعلم ذلك عبيد فقال إنما قرأ تلك القراءة إثباتاً لحفظ المصحف.
وهذا يقودنا إلى ما ادعاه بعض النحويين عن تلحين القرآء تحكيما لأقيستهم وأشعارهم، وقد رد عليهم كثير من العلماء ادعاءاتهم ونذكر منهم ما انتهى إليه ابن الحاجب في شرح المفصل وقد ذكر اختلاف النحويين مع نظائرهم من القرآء النحاة قال " فالمصير إلى قول القرآء أولى لأنهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط في مثله ولأن القراءة المطعون عليها – ثبتت متواترة ولأن القرآء أثبت وأعدل " وقال الفخر " أنا شديد العجب من هؤلاء النحويين، إذا وجد أحدهم بيتاً من الشعر ولو كان قائله مجهولا يجعله دليلاً على صحة القراءة وفرح به، ولو جعل ورود القراءة دليلاً على صحته كان أولى".

ومن البصرة أبو العالية ويحي بن يعمر والحسن البصري وابن سرين وقتادة وغيرهم.

ومن الشام المغيرة بن شهاب المخزومي صاحب عثمان بن عفان وغيره.

ومن هؤلاء انتقلت في تلك الأمصار إلى أئمة القراءات العشر وغيرهم الذين قاموا برواياتها ونشرها في سائر الأمصار.

وقد كان هؤلاء الأئمة عالمين معلمين أمُّوا الناس في الصلاة وتلقى عنهم خلق كثير، فها هو ابن عامر – على سبيل المثال- يقول عنه ابن الجزري في النشر" وكان إماماً كبيراً وتابعياً جليلاً وعالماً مشهوراً أمَّ المسلمين بالجامع الأموي في أيام عمر بن عبد العزيز وجمع له بين الإمامة والقضاء ومشيخة الإقراء بدمشق وهي إذ ذاك دار الخلافة ومحط رجال العلم والتابعين فأجمع الناس على قراءته" وقال عنه أيضاً: " لقد بلغنا عنه أنه كان في حلقته أربعمائة عريف يقومون عنه بالقراءة".

وقل مثل ذلك في سائر القراء، فهل نقلٌ على هذا النحو لا يتحقق معه الاستفاضة والانتشار بل والتواتر؟

وهكذا نقل إلينا القرآن كلام الله، المحفوظ في الكتاب المكنون ثم نزل به الروح الأمين على قلب محمد الصادق الأمين، فأولاه وصحبه عنايتهم تلاوة وتعبداً وتعاهدوه وعلموه غيرهم، فلم تنقطع تلاوته في بيوت المسلمين ومساجدهم حتى وصل إلينا بنصه دونما تحريف أو تبديل.

فهل بعد ذلك نسأل عن طريق وروده وإن كان من طريق الآحاد أم التواتر؟ فهذا هو التكلف، خاصة والقوم لم يتفقوا على تعيين حد التواتر، وكل ما قيل في حده هو كلام مرسل لا دليل لهم على أيّ منه.

هذا عن حقيقة القرآن الكريم وحفظه وروده، فماذا عن السنة النبوية المطهرة.

الفصل الثانى
السنة النبوية المطهرة
مكانتها وحفظها وورودها

معنى السنة في اللغة: تأتي بمعنى الطريقة من قولهم سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه طريقاً، وتأتي السنة أيضا بمعنى المتابعة، يقال سننت الماء أي واليت وتابعت صبه.

وقد دل على كلا المعنيين حديث " من سن في الإسلام سنة.." فالمعنى الأول متحقق في مبادرة الأنصاري للصدقة، والمعنى الثاني في متابعة الناس على إثره.

معناها في الشرع: السنة هي ما سنه وشرعه الرسول لأمته بوحي من الله وإلهام له بالمعنى الذي ألقاه في قلبه وعبر عنه النبيﷺ بألفاظه، لتتأسى الأمة به وتعمل بمقتضى ماجاء به .

وفي اصطلاح المحدثين السنة: هي ما نقل عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

وفي اصطلاح الفقهاء فالسنة:هى ما كان بخلاف الواجب المحتم، وهذا المعنى يتوافق مع قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: " ليس الوتر بحتم ولكنه سنة سنها رسول الله ".

والآن وبعد أن وقفنا على حقيقة السنة سنتناولها من حيث المكانة فى التشريع والحفظ والورود

أولا : مكانة السنة فى التشريع

<u>علاقة السنة بالقرآن ودور كل منهما في التشريع:</u>

بينا أن هدى النبيﷺ وسنته هي وحي من الله كما الكتاب، فهي مقررة لما في القرآن من شرائع فلا سبيل للاختلاف بينهما فكل من عند الله، كما أنها مفسرة ومبينة لما أُجمل فيه من أحكام، بالإضافة إلى أنها مُنشأة

للإحكام ومستقلة في أحكامها عن القرآن، وقد سقنا بعضاً من الأمثلة لما حرم وأوجب رسول اللهﷺ بما ليس في القرآن.

أما من قال بعرض السنة على القرآن، ولا يعتد منها إلا بما وافق القرآن، استناداً للخبر المروي من طريق ثوبان مرفوعاً؛ " ما آتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف فلم أقله"، فقد قال عنه يحي بن معين أنه موضوع وضعته الزنادقة، وقال الشافعي: ما رواه أحد عمن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير، وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهدي: إن الزنادقة والخوارج وضعوه.

هذا بالإضافة إلى مخالفته الصريحة لنصوص القرآن القاضية باستقلال السنة في تشريعاتها عن القرآن على الوجه التالى:

<u>استقلالية السنة عن القرآن في التشريع</u>، نقول:

(١) إن الله تعالى قد أوجب علينا طاعة الرسول ﷺ في كل أمر والانتهاء عما نهى عنه دونما تخصيص بأمر دون الآخر في مثل قوله: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "، وقوله تعالى: " **فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ**"، فـ (ما) في الآية الأولى للعموم وكذا (أمره) أفادته في الآية الثانية ولا سبيل لتخصيصها بأمر دون الآخر، فكل أمر له ﷺ واجب طاعته محذور مخالفته سواء ورد ذلك في القرآن أو السنة، وهذا ما بينه النبي ﷺ بقوله " لألفين أحدكم يأتيه الأمر مما أمرت به فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"

(٢) جعل الله سبحانه طاعة الرسول منفصلة عن طاعته فقال: " يا أيها الذين آمنوا **أَطِيعُوا اللَّهَ وأطيعوا الرسول** ٠٠ "، ونظائرها، بل جعل طاعة الرسول هي الدليل على طاعته سبحانه بقوله " من أطاع الرسول فقد أطاع الله ".

(٣) فإذا تأملنا في قوله تعالى " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول "، فإنا نعلم أن الرد إلى الله تعالى لا يكون إلا إلى كتابه العزيز، فما بال الرد إلى الرسول؟ أليس إلى سنته، فالرد حال التنازع

إليهما جميعاً وعلى السوية، وفي ضوء ذلك نفهم العطف في قوله تعالى" **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ**.." الآية وقوله تعالى" **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً** .. " الآية وغيرهما.

فالعطف في هذه الآيات يشير إلى انفصال السنة عن القرآن كمصدر مستقل للتشريع، فكل من عند الله، وكل مبين لمراد الله، وبمجموعهما يُستبان ما أجمل ويُعلم ما تشابه وبدون ترتيب أو أسبقية لأحدهما على الآخر كما قدمنا.

<u>ثانيا</u> : حفظ السنة

<u>دواعي حفظ السنة :</u>

<u>أولاً:</u> نسأل عن الخطاب الوارد في القرآن والموجب لطاعة الرسول واتباعه، في مثل قوله تعالى:"وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ "، وقوله: " **فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ**"، فهل هذا الخطاب خاص بصحابته رضي الله عنهم المتلقين عنه والسامعين منه أم للناس كافة على امتداد العصور والذين وصل إليهم الخطاب في صورة خبر؟ وهم أيضاً مكلفون بطاعة أمر النبيﷺ، وسنته لازمة لهم كما هي لازمة للصحابة، ومن ثم وجب حفظها وعدم ضياع شيء منها حتى يصل إلى طالبه.

<u>ثانياً:</u> قال تعالى:" **إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ**" وقد أثبتنا أن القرآن والسنة كلاهما وحي من الله، ومن ذلك قوله تعالى" **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**"، وقوله " **إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى الي**"، ومن ثم وجب أن يكون الوحي الذي تتحقق به النذارة كله محفوظ.

<u>ثالثاً:</u> قال تعالى:" **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**" قد بينا أن كلاً من القرآن والسنة منزل من عند الله بقوله تعالى" وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة "، وقالﷺ: " ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه "، فكلاهما منزل من عند الله ، فكل ما أنزل الله واجب الحفظ ليصل إلى الناس كافة لا سيما وقد علمنا أن كلا من القرآن والسنة يشتمل على أحكام استقل بها عن الآخر، وبجملة تلك الأحكام تتحقق عبادة الله وتقام حجته على عباده، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يضيع، فتعين حفظ السنة والقرآن معاً.

رابعاً: قد يقول قائل من الجائز أن يختص القرآن بلفظة الذكر الواردة في قوله تعالى:" **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**"

نقول: مع أنه لا دليل على التخصيص – ولو سلمنا بذلك – فعلى قولهم هذا يلزمهم أن قوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون " إنما يعني أن الرسول هو الذي عهد إليه بالبيان، أي أن السنة هي المبينة للقرآن، وهو ما نؤكده، ومعلوم أن بالقرآن نصوصاً مجملة لا نعرف تفاصيل ما ألزمنا الله فيها من أحكام باللفظ المذكور مثل " أقيموا الصلاة " وقد بينته السنة بأمر من الله ، فإذا كان بيان الرسول لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته فقد بطل الانتفاع بنص القرآن في جل العبادات والأمور التي هي أس الدين؛ من صلاة وصيام وزكاة وحج ، وكذا كثير من المعاملات من بيوع وعقود وغيرها، بالإضافة إلى بيانه لتطبيق الحدود مثل كيفية القطع في السرقة وشروطه وغيرها، وكلها أمور وردت مجملة في القرآن وبينتها السنة، ولذلك نقطع أن حفظ السنة تابع لحفظ القرآن ولازم له.

خامسا: يبقى أن يقول قائل، قد علمنا أن حفظ القرآن لكونه معجزا ومتحدى به لذلك يمتنع معارضته والإتيان بمثله أو أن يفترى غيره ، وهذا ما لا يكون للسنة فقد ثبت وضع واختلاق الكثير مما نسب إلى الرسول ﷺ، ودخل على بعضها الخطأ والسهو والتدليس وغير ذلك من الآفات، فما وجه الحفظ في ذلك؟

نقول: إنما نعني بحفظ السنة ضمان بقاء كل ما ورد عن رسول الله دونما نقص، فما حفظ لا سبيل إلى ضياع شيء منه، وكذا ضمان التحقق مما دس فيها وتمييز صحيحها من سقيمها، فما يميز الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ عن غيرها من أخبار الناس أنها لازمة الحفظ ومضمونة البقاء مميزة عما اختلط بها.

وقد ظهر ذلك في الجهود التي بذلها علماء الحديث بوضعهم شروطا لقبول الخبر تحدد المقبول منه والمردود، وكذا ما ألفه علماء الجرح

والتعديل من تصانيف وتراجم لرجال إسناد أحاديث النبي ﷺ لتمييز العدول والثقات عن الضعفاء والمجروحين، وغير ذلك من العلوم الشريفة التي وضعت للتحقق من صدق الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ وتوثيقها، الأمر الذي لم تحظ بمثله غيرها من الأخبار أو الكتب أو الآثار الخاصة بالأمم السابقة.

فالإسناد خصيصة فاضلة لهذه الأمة لم تتوافر لغيرها من الأمم السابقة، لذلك حرفت كتبهم السماوية وضاعت أخبار أنبيائهم الصحيحة، فعن طريق الإسناد نعرف أحوال الرواة، كما تظهر أهميته في معرفة اتصال السند أم انقطاعه، وهكذا نميز صحيح الأخبار من مكذوبها، ولولا الإسناد لتجرأ على اختلاقها كل مبطل ولصار الأمر كما قال ابن المبارك "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"

وهذا ما يؤكد حفظ الله للسنة بأن هيأ لها من يصونها ويعتني بها لكي تصل إلى طالبها سالمة من تلك الآفات.

والآن علينا أن نتحرى عن الطريق الذي وردت به السنة إلينا، وهل يفيد العلم أم الظن؟ وهل يوجب العمل أم لا؟.

ثالثا: ورودالسنة

وفي سبيلنا إلى إدراك طرق ورود السنة علينا أن نشير في عجاله إلى الطرق التي يتحصل بها الإنسان على معارفه ويدرك بها حقيقة الموجودات والغيبيات، ومن بين تلك الطرق الأخبار، وكذلك علينا أن نبين مراتب تلك المعرفة، وأيها يفيد العلم ويوجب التصديق؟ وأيها يفيد الظن؟ وبأيها يتوجب العمل؟

طرق إدراك المعارف ومراتبها:

يمكن إجمال تلك الطرق فيما تدركه الحواس وتحصله العقول وما يأتينا من أخبار، وقد أشار إليها القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى:

" **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ**" أي لتحصيل تلك العلوم، وعن الأخبار وإفادتها للعلم وايجابها النذارة، فمنها قوله تعالى " **وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ الأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ**" وقوله تعالى "**لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**" وأرشد إليها رسول الله ﷺ حين قال " نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعي من سامع ".

<u>بيان مراتب المعارف:</u>

١- أدناها الشك، وهو في اللغة: الالتصاق، وفي الاصطلاح: التردد والوقوف بين أمرين بحيث لا يميل القلب إلى أحدهما، وما كان هذا شأنه واجب الطرح فلا يبنى عليه عمل، لقول الرسول ﷺ : " فليطرح الشك وليبن على ما استيقن"[١].

٢- الظن وهو أن يميل القلب إلى أحد الأمرين بغير دليل حاسم يطرح الاحتمال الآخر، وإنما محض تغليب بلا بينة، وهو لا يتحصل به علم ولا يترتب عليه حكم فقد يكون ميل القلب عن هوى أو عارض آخر أو شبهة لا عن حجة ودليل، وقد قال عنه المولى سبحانه:" **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**" فجعل الله الظن مقابلا للهدى، وهو أيضاً نقيض العلم، قال تعالى "**قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ**" فهو إذن التخرص والكذب ولذلك حذرنا منه رسول الله ﷺ بقوله: " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث".

٣- الرجحان وهو أن يقوم دليل يرجح أحد الأمرين بحيث يطرح الآخر، وقد يسميها البعض غلبة الظن وهي تسمية بعيدة فلا مجال للظن وإن غلب إن كان الترجيح بدليل وبرهان فما كان هذا شأنه يوجب العلم.

فالعلم إنما يتوجب إما بالضرورة كالمعارف الأولية أو الناتجة عن الحواس الصحيحة أو يتوجب بالدليل والبرهان، وسنفصل ذلك لاحقاً.

١- صحيح مسلم

٤- فإن سكنت النفس إلى العلم المتحصل بالدليل فهو اليقين الذي يترتب على العلم، وهو يتحصل أيضاً بما لا يحتمل إلا وجه ولا يحتاج إلى دليل وتعضيد.

واليقين درجات حسب الطريقة المؤدية إلى تحقيقه، فما يتحصل من علم عن طريق البديهيات أو المعاينات أعلى درجة مما يتحصل بالدليل والبرهان، وما يتوجب تصديقه بالتواتر بخلاف ما يتوجب بخبر الصادق الثبت وهكذا، وكل يفيد العلم ويوجب التصديق وينبغي العمل بمقتضاه.

وخلاصة تلك المراتب أن الشك مطروح ولا يبنى عليه عمل، وأن الظن ليس بعلم ولا يترتب عليه حكم بل منهي عنه فهو تحكيم للهوى وهو والكذب سواء، أما ما رجح بالدليل والبرهان فهو موجب للعلم والعمل، وأخيراً اليقين وهو أعلاها.

والآن مع تفصيل لطرق تحصيل المعارف:

أولاً: الإدراك بالحواس: فقد زود المولى سبحانه الإنسان بوسائل للإدراك؛ مثل السمع والبصر والشم والذوق واللمس بها يستطيع تمييز ما حوله من موجودات، فهو قادر على التمييز مثلاً بين صورة الفرس وصورة الحمار، وقادر على التمييز بين صوتيهما وهكذا في سائر الحواس، ما دامت تلك الحواس سليمة، وما لم يطرأ عارض على حقيقة الشيء المدرك؛ كما في واقعة صلب شبيه المسيح، فقد شاهد الناس واقعة الصلب ولم يدركوا حقيقة المصلوب، وكذلك إذا أثر مؤثر خارجي على طريقة الإدراك ووسائطه؛ كتأثير الظواهر الضوئية من ظلمة أو انكسار أو انعكاس أو حيود للضوء على نتيجة الرؤية، وكذا المؤثرات الصوتية على السمع وغيرها.

فإذا سلمت الحواس وحيدت تلك العوامل فنتيجة الإدراك لا ريب قطعية موجبة للعلم والتصديق.

ثانياً: العلم المتحصل من طريق العقل، وله سبيلان:

السبيل الأول: ما أودعه الله في عقول كل البشر من مسلمات ومستحيلات، وهي معارف أولية تدرك من أول وهلة ولا تحتاج إلى نظر أو استدلال ولا يختلف عليها عاقلان، فمن المسلمات والتي نبه إليها القرآن وأقام بها الحجة على الناس أن لكل موجود موجد ولكل مخلوق خالق، وذلك في قوله تعالى " **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**" وأن الخالق هوالقادر على إعادة الخلق " **فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ** " وأن المخلوق لا يملك تغيير طبيعة خلقه " **قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً * أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ**" ففاقد الشيء لا يعطيه.

ومن المستحيلات أن الصغير يستوعب الكبير ويتسع له، كأن يلج الجمل في سم الخياط، وأن يجتمع الضدان فيكون الشيء حلواً مراً أو مظلماً منيراً أو حقاً باطلاً أو كافراً مؤمناً في آن واحد ومن وجه واحد.

السبيل الثاني: ما وصل إليه العقل بطرق النظر أو الاستدلال، ولكي تكون النتيجة قطعية ومفيدة للعلم فيجب أن تكون صادرة عن عقل سليم ونفس لا تحركها الأهواء وسائر الجهالات، كما يجب أن يكون طريق الاستدلال صحيحاً خالي من الشبهات ومرتباً ترتيباً سليماً وفقاً لمقدمات صحيحة.

وقد حض القرآن على هذا السبيل في مجادلته للمخالفين فكثيراً ما يقول" **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**" أو يقول" **إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**" أو يقول " **لَوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً**"، فبين الله تعالى أن البرهان هو دليل الصدق وموجب للتصديق، وأن من لا يأتي بحجة ولا سلطان على دعواه فهو كاذب مفترٍ، بل واعتبر القرآن أن مثل هذا الدليل محدث لليقين، وذلك في محاجة إبراهيم لقومه، قال تعالى:" **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ**" فقد استنتج من تغير الشمس والقمر والكواكب، وهذه مقدمات أفادت أنهن حادثات مخلوقات

فلابد لهن من خالق وفقاً للمسلمة الأولى، ولذلك قال تعالى:" **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**".

<u>ثالثا:</u> العلم المتحصل من طريق الأخبار:

تعريف الخبر: اختلف الأصوليون في تعريف الخبر وفقاً لقواعدهم المنطقية في الحدود، وإنما وقع لهم ذلك لما حدوا الخبر بأنه ما يحتمل الصدق أو الكذب تمييزاً له عن قسيمه من الكلام وهو الإنشاء كالأمر والنهي وغيره والذي لا يتصور فيه صدق أو كذب، وكذلك اختلفوا في كون الصدق أو الكذب متعلقاً بالخبر نفسه أم بالناقل له، وقد نقل الشوكاني في الإرشاد طرفاً من ذلك الخلاف والجدال مع أنه أمر أشهر من أن يعرَّف أو يحد، وهل الخبر إلا ما ينقل عن الغير من أقوال أو أفعال أو أحوال.

صدق الخبر وكذبه: يعرف صدق الخبر لغة بمطابقته للواقع المخبر عنه وحقيقته، والكذب لمخالفته للواقع والحقيقة.

أما شرعاً فلكي يكون الخبر صادقاً يجب أن يجمع بين أمرين مطابقته للواقع وموافقته للاعتقاد، فالصادق هو من يخبر عما يطابق الواقع ويوافق معتقده، فقد وصف الله المنافقين بالكذب لما قالوا " **إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ**" مع مطابقته للواقع، ولكنه مخالف لمعتقدهم.

وعموماً فخبر الكاذب مردود، لا يفيد العلم ولا يترتب عليه حكم، وإن كان الصدق في حقه غير مستحيل، فقد قال النبيﷺعن إبليس "صدقك وهو الكذوب"٠

أما خبر الصادق ففيه تفصيل، ذلك لأن عدم مطابقة الخبر للواقع غير قاصرة على الكذب والاختلاق، فقد تنشأ عن الوهم أو الخطأ، وقد اعتبره الشرع كذباً، لما ثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع، وقد أخبر النبي ﷺ عن جماعة من الصحابة أنهم قالوا: بطل عمل عامر،

لما رجع سيفه على نفسه فقتله، فقال ﷺ " كذب من قال ذلك" فقد فارق الخبر الحقيقة نتيجة الخطأ في توصيف الواقعة.

وقد تنتج عدم مطابقة الخبر للواقع أيضاً بسبب سوء حفظ المخبر، فالصادق المتيقظ سيء الحفظ لا يطمئن لخبره ولا يتوجب تصديق خبره بذاته.

الأمور التي يتوقف عليها صحة الخبر: إن صحة الخبر عموماً تتوقف إما على صفات المخبر، أو على أمور متعلقة بطبيعة الخبر نفسه، أو على عدد المخبرين، وسنبين ذلك:

١- أما الأمور المتعلقة بصفات المخبر فقد بيناها ومدارها على الصدق أو الكذب، والحفظ أو السهو، واليقظة أو الغفلة والوهم.

فالخبر الوارد من طريق الصادق الحافظ اليقظ غير الواهم تفيد العلم وتوجب التصديق بأكثر مما يفيده العدد الكثير ممن هم على خلافه، حيث أنه بهذه الصفات قد أمَّن خبره من الآفات التي تعصف بصحة الخبر، وقام بها البرهان على رجحان الصدق. فقد تهيأت قريش لقبول خبر النبيﷺ في أمر تعظم به البلوى وهو أن جيشاً ببطن الوادي يريد أن يغير عليهم، فقط لكونه كما قالوا" لم نعهد منك إلا الصدق"، وما ردهم عن قبول خبره إلاسوء معتقدهم وهو أمر متعلق بطبيعة الخبر.

٢- الأمور المتعلقة بطبيعة الخبر: قد يكون الخبر نفسه غير قابل للتصديق ولو اجتمع عليه أهل الأرض، كأن يجتمعوا على خبر مصادم لبديهية عقلية كإخبارهم عن جمل يمر من ثقب إبرة أو حمل يحمل فيلا أو يفترس أسدا، والعكس صحيح كأن يجتمع الناس على تكذيب أمر قامت البينة الصحيحة على صدقه، كاجتماع أهل الكفر على تكذيب نبوة محمدﷺ ورميه بالجنون، وقد يكون الخبر في أمر غريب أو غير مألوف مما يحتاج معه إلى بينة إلى جانب صدق قائله كخبر النبوات، حيث يحتاج النبي أن يحمل معه من الآيات ما يدل على أنه يخبر عن ربه،

ولذلك جاز أن يطلب قومه أن يأتيهم بآية إن كان من الصادقين، وهاهم قوم هود يقولون لنبيهم "ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي ألهتنا عن قولك".

وقد يحتاج نفس الخبر إلى تعزيز من غير المخبر، مثلما كان من أمر المرسلين مع أصحاب القرية الذين ذكرهم الله تعالى بقوله" واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث" حتى تقوم بهم الحجة، ولو لم يكن خبر الاثنين الصادقين أو الثلاثة مفيد للعلم وواجب التصديق لما قامت الحجة على أصحاب القرية ولما استحقوا العذاب لتكذيبهم خبرهم.

٣- تأثير عدد المخبرين على صحة الخبر: فمن المؤكد أن الخبر الوارد عن الكثرة أكثر إفادة للعلم من الخبر الوارد من طريق الواحد أو القلة، ويكون خبرهم ضروري التصديق إن أمن تواطؤهم على الكذب، وإلا فهو محتمل الكذب، فقد تواطأ أخوة يوسف وهم كثرة على الكذب رغم أنهم لم يكن معروف عنهم الكذب فهم الأسباط العدول.

ولذلك يضاف إلى العدد والعدالة اختلاف الأماكن بحيث تحيل العادة تواطؤهم على الكذب ومثل هذا الخبر هو ما يعرف بالمتواتر، وقد علمنا عن طريقه على وجه القطع بوجود الأماكن البعيدة والبلدان الغريبة وحدوث الوقائع التاريخية دون أن نعاينها.

ولكن- هل لهذا العدد الذي يتحقق به التواتر من حد؟

المعلوم أن كل ما قيل عن حد لهذا العدد هو محض زعم لا دليل عليه وغير منضبط، وما لا يمكن ضبطه لا يصح أن يكون هو وحده المفيد للعلم، وإلا فلن يستفاد علم من طريق الأخبار إذا كان الطريق الوحيد المفيد للعلم غير منضبط، أو يشترط له كثرة غير محصورة، وبذلك ستُبطل حقائق وتُكذب اخبار معلوم صدقها بالضرورة من موت وولادة ونكاح ونوازل وأمور لم يشهدها إلا العدد اليسير ولم ينقلها إلا

القلة القليلة، فاشتراط التواتر من طريق الكثرة وحده لإفادة العلم أمر مردود بالواقع المشاهد.

والخلاصة أنه يمكن تصنيف الأخبار من حيث القبول والرد على النحو التالي:

١- الأخبار الواردة من طريق المتهمين في صدقهم أو ضبطهم مردودة وإن لم يقطع بكذبها.

٢- الأخبار الواردة من طريق غير المتهمين مقبولة وإن أفادت الظن واحتملت الكذب.

٣- أما الأخبار الواردة من طريق المعروفين بالصدق والضبط فقد قامت بذلك البينة على صدقها وإفادتها للعلم الذي يتوجب معه العمل وإن لم يقطع بصدقها.

٤- وأما الاخبار التي اجتمع لها شرط التواتر فهي مفيدة للقطع موجبة للعمل ضرورة.

هذا عن الأخبار التي يتناقلها الناس في حياتهم، فهل الأخبار التي ورد بها شرع ربنا وسنة نبينا تجري وفق هذا التصنيف؟ أم أن هناك ثمة خلاف؟.

نقول: إنه في معرض كلامنا عن حفظ السنة خلصنا إلى أن الأخبار الواردة عن رسول الله تتميز عن غيرها من أخبار الناس بكونها لازمة الحفظ ومضمونة البقاء، مميزة عما دس فيها واختلط بها، فأمنا بذلك أن تضيع شريعة أمر بها رسول الله أو فعلها أو ندب إليها فلا تبلغ لطالبها بطريقة صحيحة، وأمنا أن تكون شريعة ويعهد بنقلها إلى من لا تقوم به الحجة، وأمنا أن ما نقله غير الثقة والمجروحين فهو واجب البيان حتى لا تختلط الشريعة بما ليس منها، وهذا من تمام حفظ الشرع.

هذا والأمر كذلك فإنه إذا ما توافرت الشروط اللازمة لصحة الخبر على النحو الذي ذكرنا في الطريق الذي نقلت به السنة بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه كما حدد علماء الحديث فهي من الشرع المحفوظ، وبذا وجب قبولها والتصديق بها واعتقادها والعمل بمقتضاها سواء جاءت من طريق الآحاد أو غيره.

وقبل الاسترسال في ذكر الأدلة على إفادة خبر الآحاد الصحيح للعلم نذَّكر بمذهب أهل الرأي في خبر الآحاد ومتكئهم في ذلك.

وخبر الآحاد عندهم – وهو ما دون المتواتر سواء كان خبر الواحد أو العزيز أو المشهور أو المستفيض – إن صح وروده من هذه الطرق فهو يفيد الظن إذ لا يستحيل في حقهم الكذب.

وعندهم ايضا أن الأمور العلمية؛ مثل أمور الغيب ولحوق الوعيد وغيرها لا تثبت إلا بالقطع الذي لا يتحقق إلا بالتواتر، وقاعدتهم في ذلك " أن كل عدد أفاد العلم خبرهم لقضية، أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية " رغم أنه لم ينهض دليل يحدد عدداً للتواتر.

وخبر الآحاد مع إفادته للظن عندهم – رغم صحة وروده – فهو يقبل بشروط منها ألا يخالف قياس الأصول، إذ إن القواعد التي وضعوها لا تنقض بمثل ذلك الخبر، وهو أيضاً لا يقوى على معارضة ظاهر النصوص المتواترة، فلا يرجح أحد وجوه الدلالة، وهو لا يخصص عمومها ولا يقيد مطلقها فضلاً عن أن ينسخها.

وهم يرون أن قبولهم لخبر الواحد رغم إفادته للظن – على قولهم – ليس بدعة في الدين، فقد تعبدنا الله بالظن، وأمرنا أن نحكم بالظن في الدين ومن شبهاتهم في ذلك:

أولا: قولهم: إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به العدلان فصاعداً وبما حلف عليه المدعى عليه

إذ لم يأت المدعي ببينة في إباحة الدماء والفروج والأموال والأشياء المحرمة، وكل ذلك ممكن أن يكون بخلاف الحقيقة.

قالوا هذا هو الحكم بالظن الذي قلناه في خبر الواحد.

ونقول: إن هذا هو الخلط بعينه،فهناك فروق بين كلا الأمرين؛ الحكم والخبر،فإن الله تعالى قد تعهد بحفظ شرعه ومنها خبر الآحاد ضرورة، ولم يتعهد بحفظ تلك الحقوق في الدنيا، بل قدر سبحانه إن كثيراً منها سيؤخذ بغير حق، وقد نص على ذلك رسول الله ﷺ بقوله: "إنكم تختصمون إلى وإنما أنا بشر، ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من أخيه فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار "، ذلك لأن أحكام الدنيا تبنى على الظاهر والبينة ولا تبنى على الوحي، ولم يكلفنا ربنا أن نستيقن من أن شهادة الشاهد وما حلف عليه الحالف هو حق مقطوع به، ولذلك لم يُقم رسول الله ﷺ الحد على المرأة رغم تيقنه من أمرها وقال" لولا البينة لرجمتها "

كما أن حكمنا بشهادة الشاهد ويمين الطالب هو حكم أوجبه الله علينا بمقتضى النص قرآنا كان أو سنة فهو وحي ولا يقال عن مثله أنه حكم بالظن، ولو حكمنا بخلافه لكنا عاصين لأمر الله وإنما الظن والخطأ يقع في التطبيق، وأيضاً فحكمنا هذا ليس تشريعاً جديداً كالذي يوجبه الخبر فلا ينفع معه الخطأ ولكنه إنفاذ لشرع الله أصبنا في ذلك أم أخطأنا، وهذا ما لم يعقله القوم فشغبوا وخلطوا.

ثانيا: قالوا أيضاً أن الله تعبدنا بالظن فقال على لسان نبيه ﷺ " أنا عند ظن عبدي بي ".

نقول: إن هذا الدليل كعهدنا بهم حين يضعون الدليل في غير موضعه، فليس هذا عن الحكم والتشريع في الدين بالظن ولا نقل الشرع من طريق مظنون، وإنما الكلام في الحديث عن المصير والمآل وهو ما

يجب علينا أن نعول فيه على حسن ظننا بربنا، فمن منا يجزم بما سيؤول إليه أمره، ويقطع بأن عمله سينجيه أو يوبقه حتى رسول الله ﷺ يقول: " حتى أنا وأنا نبي الله لا أدري ما يفعل بي ولا بكم "

وقد نهينا عن القول على الله بغير علم، وهنا نعول على إحسان الظن بالله، فهل هذا من قبيل التعبد بالظن والقول به في دين الله؟

ونقول بملء الفم أن الثابت والمستيقن أن الله حرم علينا القول بالظن في الدين واتباع الظن حين أمرنا أن لا نتبع في ديننا إلا الهدى المنزل من عنده، وحين حرم علينا اتباع غيره الذي وصفه تعالى بالظن والهوى وهو خلاف الهدى المنزل من عنده بقوله " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**"، وهو ليس بعلم بل هو كذب وتخرص " **قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ**"، ولذلك نهانا النبي صراحة عن اتباعه بقوله: " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث"

فلو أن خبر الواحد الصحيح يفيد الظن لما اعتمده الشرع في إبلاغنا جل الشريعة، وإلا فقد تعبدنا بما نهانا عنه وحاشاه.

والآن.. نعود إلى بيان الأدلة على أن خبر الآحاد مفيد للعلم وموجب للتصديق.

١- أن السنة المبينة لما ورد في القرآن من أحكام مجملة في أمور هي أس الدين، قد ورد جلها بخبر الآحاد، فإن كان هذا الطريق غير محفوظ ولا مضمون سلامته فقد بطل الانتفاع بنص القرآن المجمل هذا، وبطلت معه الكثير من الشرائع المفروضة علينا، فإذا أمن بقاء مثل هذا الخبر وحفظه عما دُس فيه فقد وجب قبوله وتصديقه إذا صح طريقه.

٢- أن رسول الله ﷺ حين قوله أو فعله لم يكن يشترط حضور جمع من الناس تقوم به الحجة، بل كان يكلم الواحد والاثنين، وكانت الحجة بخبر من حضر قائمة على من لم يحضر، وجُل الشريعة على هذه

الصفة سواء كانت موجبة للعمل أو الاعتقاد، ومن ثم توجب قبولها وتصديقها إن صح طريقها آحاداً كان أو غيره.

٣- كان رسول الله ﷺ يبعث رسله آحاداً إلى ملوك البلاد المجاورة يدعوهم إلى الإسلام، وكان لزاماً على من أسلم منهم قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه إليهم من شرائع الدين، وكان الرسولﷺ يبعث أصحابه آحادهم إلى البلاد المفتوحة مثل اليمن ونجران وغيرها لتعليم الناس دينهم والحكم بينهم، وبعث أبابكر على الموسم مقيماً للناس حِجتهم، فهل كان هؤلاء الآحاد مشرعين أم ناقلين للشرع؟

فلو كان خبر الآحاد لا تقام به حجة لما اعتمد عليه النبي في نقل الشريعة، ولو كان غير موجب للقبول لما تعين على أهل البلاد قبوله والعمل به.

٤- كان صحابة رسول الله ﷺ في حياته يعتقدون بخبر الواحد، يصدقونه ويعملون بموجبه على الفور ودون تحقق وفي أمور عظيمة، مثل تحويل القبلة فبمثلها يضيع الإيمان، فقد ورد بالصحيحين عن ابن عمر قال " بينما الناس يصلون الصبح في مسجد قباء إذ جاء رجل فقال قد أنزل على النبي ﷺ قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها فتوجهوا إلى القبلة " وفي رواية " فاستداروا إلى الكعبة وهم ركوع" فلم ينتظروا القيام أو الانصراف ليتبينوا ويقفوا على نص القرآن، فقد قبلوا خبر الواحد وعملوا بموجبه على الفور، وكذا كان شأنهم مع خبر تحريم الخمر الذي رواه أنس قال:" كنت ساقي القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة، فإذا مناد ينادي ألا إن الخمر قد حرمت، قال: فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فهرقتها "

فلو أن خبر الواحد لا تقام به الحجة، ولا يفيد العلم ويوجب التصديق لما اعتمد الرسولﷺ على مناد واحد ينادي بالتحريم ولما قبل الناس بلاغه، أم يرى هؤلاء أنهم أحرص على دينهم من الصحابة؟

٥- وكان الصحابة رضوان الله عليهم بعد موته ﷺ إذا نزل بأحدهم نازلة سأل صاحبه عن علم فيها وأخذ بقوله، ولم يكونوا يشترطون لقبول الخبر وتصديقه والعمل به عدداً تقام به الحجة، والأمثلة على ذلك فوق الحصر، منها أخذ أبو بكر بخبر حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وفي قضاء الرسول فيه، وكان رضي الله عنه لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك بالخبر في ذلك، ورجع رضي الله عنه إلى حديث عبدالرحمن بن عوف في المجوس، وكذلك أخذ الصحابة بحديث عائشة بالغسل من الجنابة وغيره، وخبر بروع بنت واشق في المرأة المتوفى عنها زوجها قبل الدخول، وغير ذلك من الوقائع التي يصعب حصرها ولا يتسع المقام لسردها.

٦- ورد الخبر عن رسول الله ﷺ بقوله "نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع " فندب رسول الله امرأً لتبليغ سنته، فلو كان ذلك مما لا تقام به حجة لحدد عدداً لذلك.

إلا ما كان يتعلق ببعض الوقائع التي تحتاج إلى تثبت لطبيعتها؛ إما لغرابتها أو لأنها مما تعظم به البلوى، ومن ذلك موقف ذي اليدين حين أخبر النبي أنه ﷺ قد صلى الرباعية ركعتان، وهو أمر مستغرب أن ينسى النبي نصف الصلاة، ولذلك سأل النبي "ﷺ أحقا ما يقول ذو الأصبع؟ وأجابه أبوبكر، وكذا في حادثة بني المصطلق لما فسق الوليد بن عقبة في خبره عن منعهم الزكاة وإرادة قتله، فنزلت آية الحجرات تبرئ القوم من هذا الفسق، وفيها الأمر بالتبين، لتُقعد قاعدة عامة سواء لمن عُلم سابق فسقه في الخبر أو لم يعلم، ولكن في الأمور التي تعُم فيها البلوى ويترتب على عدم التبين فيها اهدار دماء وضياع حقوق، فلم يكن معلوم عن الوليد سابق فسق أو كذب وإلا لما أرسله النبيﷺ في أمر كهذا أو غيره.

وأخيراً نسأل علام عولوا في ردهم لخبر الآحاد الوارد من طريق صحيح وإن عُزز أو اشتهر أو استفاض، أو في قولهم بعدم افادته للعلم وتسويته بأقيستهم المظنونة فضلا عن تقديمها وحكمها عليه قبولاً ورداً، فكما قلنا هل يستوى الخبر الصادق المحفوظ مع ظنون البشر وهي أكذب الحديث؟.

وإجمالاً نستطيع أن نقرر أن نصوص السنة إن وردت إلينا من طريق صحيحة آحاداً كانت أو متواترة فقد قامت بها الحجة على من بلغتهم ووجب عليهم قبولها وتصديقها والعمل بمقتضاها.

أما عن كيفية تخريج تلك النصوص والوقوف على صحتها أو ضعفها ومعرفة درجة قبولها أو ردها ومن ثم معرفة دلالتها على الأحكام، فهذا ما سوف نبينه حال تناولنا لقواعد التخريج والتثبت من صحة النصوص، وكذا القواعد الأصولية التي يجب علينا اتباعها لاستنباط الأحكام الواردة في تلك النصوص، وقد حان الحين لبسط الكلام عنها، ولكن قبل ذلك نذكر بخلاصة ما تناولناه سابقاً.

خلاصة ما سبق

ذكرنا أن الفقه في الدين بغرض التعرف على مراد الله منا وإدراك ما كلفنا أن نعتقده ونعمله لتحقيق العبودية له إنما يعتمد على ركيزتين؛ المصادر والقواعد.

الركيزة الأولى: هي تحديد مصادر التشريع التي جاءت من عند الله والتي أذن بها لإيصال هداه إلى الناس، وقد أثبتنا أن هذا الهدى يتمثل وينحصر في مصدرين لا ثالث لهما كتاب الله الكريم والسنة النبوية المطهرة، وبينا أن هذا التشريع الرباني محفوظ من الله ومضمون وصوله إلى طالبه دونما ضياع أو تحريف ومميزا عما قد يدس فيه أو يفترى عليه.

وقلنا أن ما ورد إلينا منه بطريق صحيحة فهو واجب القبول والتصديق والعمل بمقتضاه، أما ما أضافه القوم إلى هذين المصدرين من مصادر أخرى للتشريع أتوا بها لجبر نقص متوهم سواء كان ذلك قياسا مظنونا أو مصلحة مدعاة أو إجماعا مفترى فهو من الشرع الذي لم يأذن به الله، فلم تدل عليه النصوص لا بتصريح يطمئن إليه ولا حتى بتلميح يعتد به، وإنما اعتمدوا في إثباته على شبهات باطلة بان عوارها، وكل شرع أثبتوه من طريق تلك المصادر فهو باطل مردود لا يعتد به ولا ينتفع به.

الركيزة الثانية:(وهي موضوع القسم الثاني) وتتضمن الوقوف على بعض القواعد والموضوعات الأصولية والتي يستفاد منها في معرفة درجة الثبوت وفهم دلالات النصوص، وتتضمن مسألتين:

المسألة الأولى:- تخريج تلك النصوص والتحقق من ثبوتيتها.

المسألة الثانية:- معرفة دلالة تلك النصوص ومن ثم استنباط الأحكام منها، وبمعالجة هاتين المسألتين نكون قد وضعنا الأسس والركائز التي تمكننا من الفقه في الدين، ونكون أيضا قد وقفنا على الأسباب الرئيسة للاختلاف في الدين والتي تكمن في الآتي:

١- اعتماد مصادر للتشريع غير نصوص الوحي.

٢- عدم الوقوف على النص أو عدم التحقق من ثبوتيته.

٣- الاختلاف في فهم دلالات النصوص، ولنا في مسألة الاختلاف تفصيل سنذكره لاحقا.

القسم الثاني

القواعد والموضوعات الأصولية المتعلقة بالثبوت والدلالة

أشرنا في الخلاصة السابقة إلى أننا سنتناول هنا مسألتين:

الأولى: متعلقة بتخريج النصوص والتحقيق من ثبوتيتها.

والثانية: متعلقة بفهم دلالات النصوص واستنباط ما بها من أحكام.

وقد شملهما بابان:

الباب الأول : تخريج النصوص والتحقق من ثبوتيتها

نحن إذن إزاء فصلين:

الأول: يتناول القواعد المتبعة في تخريج النصوص.

الثاني: يتناول القواعد المتبعة في التحقق من ثبوتية النصوص.

الباب الثاني: القواعد المتعلقة بفهم دلالات النصوص

يتناول هذاالباب ستة فصول؛ ولبيانها نقول:

إنه لفهم دلالات النصوص علي المعاني فإنه يلزمنا الوقوف على العديد من الجوانب والموضوعات التي لها دخل كبيرفي تحديد هذه الدلالات.

- فقد تكون الدلالة مستفادة من الألفاظ المفردة سواء حسب المعنى اللغوي الموضوع له اللفظ، أو المعنى الشرعي الذي يعبر عن مراد الله منه، لذلك سنتعرض في الفصل الثاني لدلالة الألفاظ المفردة على المعنى.
- ولما كانت الألفاظ لها وظائف أخرى نحوية كانت أو بلاغية أو غيرها مما يساعد في تحديد المعاني وتجليتها، ولا تتحقق هذه الوظائف إلا حال تركيب الألفاظ في جمل، وحين تعلق كل لفظ منها بغيره، وكيف وظفت الألفاظ فيها وانتظمت لتخدم المعنى المراد، ومن ثم لزم الوقوف على تركيب الجمل وأنواع الأساليب وهذا ما تضمنه الفصل الثالث، "دلالة الجمل والعبارات على المعاني".
- وقد تكون دلالة النص على المعنى صريحة كما نطقت بها ألفاظ عبارته، وقد تكون الدلالة ضمنية وغير مقصودة من سياق العبارة، وقد تكون أيضا الدلالة غير مستفادة من عبارة النص وألفاظه، ولكن تجاوزت

ذلك إما إلى ما يتفق معها في الفهم أو ما يخالفه بحسب ضوابط محددة لذلك تعين علينا دراسة طرق دلالة اللفظ على المعنى، وهذا ما تضمنه الفصل الرابع.

- وقد تكون عبارة النص قد دلت بنفسها على المراد منها بغير توقف على أمر خارجي (واضحة الدلالة)، وقد لا تستقل بنفسها في الدلالة على المراد، أي أن بها نوع خفاء لذلك لزم الوقوف على جوانب الوضوح والخفاء في دلالة ألفاظ النص، وهذا ما أوردناه في الفصل الخامس.
- كما أنه قد ترد بعبارة النص قرائن لفظية أو حالية، وكذا قد يكون ثمة مناسبة في تتابع الجمل، وكل هذه الأمور المتعلقة بالسياق قد يكون لها أثر كبير فى تحديد كثير من الدلالات لذلك تعين دراسة قرائن السياق وأثرها في فهم دلالات الألفاظ بالنص، وهذا ما تضمنه الفصل السادس.
- وأخيرا نقول، لما كانت الأحكام المستفادة من ا لنصوص، قد تفرقت في ثنايا الكتاب والسنة، ولما كان بعضها مجمل وغيره مبيِّن لهذا الإجمال، وقد يكون ثمة تعارض ظاهر بين النصوص فإنه لا سبيل للوقوف على كافة جوانب الأحكام المتعلقة بمسألة ما، أو بيان ما بها من إجمال، أو دفع شبهة التعارض عنها إلا بجمع النصوص والروايات ذات الصلة بالمسألة، أي يلزمنا الوقوف على قاعدة جمع النصوص.

ولأهمية هذه القاعدة، ولعلاقتها بموضوع تخريج النصوص السابق دراسته في الباب الأول، لذلك فسنستهل بها هذا الباب.

فيكون ترتيب الفصول على هذا النحو:

الفصل الأول: القاعدة الأم ، قاعدة جمع النصوص.

الفصل الثاني: دلالة الألفاظ المفردة على المعاني.

الفصل الثالث: دلالة الجمل والعبارات على المعاني.

الفصل الرابع: طرق دلالة عبارة النص على المعنى.

الفصل الخامس: الوضوح والخفاء في دلالة النص.

الفصل السادس: أثرالسياق في فهم دلالة النص.

الباب الأول

تخريج النصوص والتحقق من ثبوتيتها

ويتضمن فصلين:

الفصل الاول:تخريج النصوص والقواعد المتبعة فى ذلك

الفصل الثانى:التحقق من ثبوتية النصوص

الفصل الاول

تخريج النصوص والقواعد المتبعة في ذلك

نقصد بتخريج النصوص عزوها إلى مصادرها، ثم الدلالة على موضع النص سواء في القرآن أو في أي من كتب السنة، ومن ثم تجميع سائر النصوص أو الروايات ذات الصلة بموضوعه.

أولا: تخريج نصوص القرآن:

ونعني بتخريجها ذكر السورة الوارد بها الآية المراد فهمها أو المستدل بها، وكذا موضع الآية من السورة، وقياسا عليه يتم استخراج سائر الآيات ذات الصلة بالموضوع، ويمكن إدراك ذلك على الوجه التالي:

أ] بالنسبة للباحثين الحفاظ، فإنه يسهل على الحافظ الحاذق أن يعزو الآية إلى سورتها بمجرد ذكر أولها، أو لفظة مميزة فيها، كما يمكنه تحديد موضع الآية من السورة.

ب] أما الباحثون من غير الحفاظ، فقد كفاهم غيرهم مؤنة ذلك، حيث اعتنى عدد من المصنفين بفهرسة ألفاظ القرآن، وترتيبها على أحرف الهجاء على النسق المتبع في المعاجم اللغوية، ثم كتبوا أمام كل لفظة جزء من الآية التي وردت بها ورقمها وكذا اسم السورة ورقمها ومن هذه الكتب:

١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي

٢- المرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته، للأستاذ محمد فارس بركات

٣- فتح الرحمن لطالب آيات القرآن لفيض الله العلمي

ثانيا: تخريج نصوص السنة:

ونعني به استخراج النص من مصنفاته الحديثية وعزوه إليها توطئة للتحقق من ثبوتيته إذا لزم الأمر، ولنا مع هذا التخريج تفصيل.

تعريف تخريج الحديث اصطلاحا: هو الدلالة على موضع الحديث في مصادره الأصلية التي أخرجته بسنده، ثم بيان رتبته عند الحاجة، كقولنا أخرجه البخاري في صحيحه أو الطبراني في معجمه أو الطبري في تفسيره، وهو فن له قواعده وطرقه.

ومصادر الحديث الأصلية هي:

١- كتب السنة التي جمعها مؤلفوها عن طريق تلقيها عن شيوخهم بأسانيد إلى النبي ﷺ، مثل الجوامع والمسانيد والسنن وغيرها.

٢- كتب السنة الملحقة والتابعة للكتب السابقة مثل المستخرجات والمستدركات والأطراف والمجاميع وغيرها.

٣- الكتب المصنفة في الفنون الأخرى كالتفسير والفقه والتاريخ والتي تلقى أصحابها أحاديثها عن شيوخهم بأسانيد إلى النبي ولا يأخذونها من مصنفات أخرى.

أهمية معرفة أصول التخريج:

مما لا شك فيه أن معرفة فن التخريج من أهم ما يجب على كل مشتغل بالعلوم الشرعية أن يعرفه ويتعلم قواعده وطرقه، فيعرف كيف يتوصل إلى الحديث في مواضعه الأصلية، وعليه قبل ذلك أن يعرف طريقة كل مصنف من المصنفات الحديثية وترتيبه وتبويبه وكيفية المراجعة فيه والاستفادة منه، وكذلك من الأهمية بمكان الوقوف على الفهارس والمراجع التي تولت فهرسته وترتيب تلك المصنفات ليسهل الوصول إلى الحديث في أقرب وقت.

طرق تخريج الحديث:

إذا أردنا تخريج حديث فعلينا أولا أن نتأمل حال الحديث سواء بالنظر إلى الصحابي الذي رواه إن كان مذكورا، أو بالنظر في موضوعه (عقيدة- فقه – آداب – سيرة)، أو بالنظر في الفاظه (أولها أو أميزها)، أو بالنظر في صفات خاصة يحملها الحديث في متنه وسنده.

وعليه فإن طرق تخريج الأحاديث يمكن حصرها في الطرق الاربعة التالية:

١- التخريج عن طريق معرفة راوي الحديث من الصحابة

٢- التخريج عن طريق معرفة موضوع الحديث

٣- التخريج عن طريق معرفة أول لفظة من متن الحديث أو كلمة مما يقل دورانها على الألسنة.

٤- التخريج بالنظر في بعض أحوال المتن أو السند.

وسنذكر هنا مختصرا لكل طريقة ومتى يلجأ إليها ومظانها من المصنفات الحديثية ثم نبذة عن تلك المصنفات وطريقة استخراج الحديث منها بأسانيده المختلفة إن وجدت.

الطريقة الأولى: التخريج عن طريق معرفة راوي الحديث من الصحابة:

وهذه الطريقة لا تتبع إلا إذا كان راوي الحديث مذكورا، أو معروفا بطريقة ما، والكتب التي رتبت على أساس معرفة اسم الصحابي هي المسانيد والمعاجم وكذا الأطراف.

المسانيد: هي الكتب الحديثية التي صنفها مؤلفوها على أساس ما أسند إلى الصحابي من أحاديث؛ بمعنى أنهم جمعوا أحاديث كل صحابي على حده بغض النظر عن موضوع الحديث.

وقد راعوا في ترتيب أسماء الصحابة داخل المسند، إما على فضلهم وسابقتهم، أو قبائلهم أو البلدان التي نزلوا فيها، وقلما كان الترتيب على نسق حروف المعجم، ومن أمثلتها مسند الإمام أحمد ومسند الحميدي، ومسند أبي داود، والطيالسي، وأبي يعلي والموصلي وغيرها، وسنمثل بمسند الإمام أحمد لمعرفة طريقته وكيفية استخراج الحديث منه.

مسند الإمام أحمد (ت-٢٤١هـ): يشتمل على نحو أربعين ألف حديث رتبت أسماء الصحابة على ما سبق ذكره ولم يراع الترتيب على نسق حروف المعجم، والباحث عن الحديث على هذا النحو ربما يجد صعوبة في الاهتداء إلى الصحابي فضلا عن الحديث، ولكن ناشروا المسند ألحقوا به فهرسا لأسماء الصحابة مرتبا على حروف المعجم، وأمام اسم كل صحابي رقم الجزء والصفحة وأثبتوا هذا الفهرس في أول المسند وعن طريقه يمكن الوصول إلى اسم الصحابي.

المعاجم: وهي الكتب التي رتبت فيه الأحاديث على مسانيد الصحابة أو الشيوخ أو البلدان، وغالبا يكون ترتيب الأسماء فيه على حروف المعجم، وأشهرها المعجم الكبير للطبراني وهو الذي يعنينا هنا لأنه مرتب على مسانيد الصحابة بخلاف معجميه الصغير والأوسط فهما مرتبان على أسماء شيوخه.

ومن المفيد أن نلحق بهذا القسم من الكتب التي رتبت على أسماء الصحابة كتب الأطراف.

كتب الأطراف: وهي الكتب التي اقتصر مؤلفوها على ذكر طرف من متن الحديث الذي يدل على بقيته ثم ذكر أسانيده التي ورد من طريقها هذا المتن. والغالب في هذه الكتب أن مؤلفوها رتبوا أسماء الصحابة على نسق حروف المعجم رغم أن كتب الأصول التي عمل عليها كتاب الأطراف قد تكون مرتبة على الأبواب والموضوعات، ومن أمثلتها؛ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ المزي، وجمع أطراف الكتب الستة، وكتاب ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث

لعبد الغني النابلسي، وجمع فيه أطراف الكتب الستة وموطأ مالك... إلى غير ذلك من أطراف المسانيد.

ولهذه الكتب فائدة جمة، فهي مفيدة في معرفة أسانيد الأحاديث المختلفة مجتمعة في مكان واحد، وبالتالي معرفة ما إذا كان الحديث غريب أو عزيز أو مشهور، وكذا معرفة إذا كان به شذوذ أو علة، فضلا عن معرفة من أخرج الحديث في كتب الأصول، والباب الذي أخرجوه فيه، وبالعودة إلى تلك المصادر والأبواب يمكن معرفة سائر المتن في كل مصنف.

الطريقة الثانية: التخريج عن طريق معرفة موضوع الحديث:

وتتبع هذه الطريقة عندما يتحدد الموضوع الذي يتناوله الحديث، ويستعان في تخريج الحديث بناء على هذه الطريقة بالمصنفات الحديثية المرتبة على الأبواب والموضوعات وهي قسمان:

الأولى منها؛ شملت أحاديثه جميع أبواب وموضوعات الدين وهي الجوامع وملحقاتها.

والثانية منها؛ قد عنت أكثر بموضوعات الفقه والأحكام إلى جانب بعض الموضوعات الأخرى ومن أمثلتها السنن والموطأت.

القسم الأول: الجوامع؛ وهي مصنفات حديثية اشتملت على جميع أبواب الدين من عقائد وأحكام وآداب وسير وغيرها، وأشهرها الجامع الصحيح للبخاري والجامع الصحيح لمسلم وجامع الثوري وجامع عبد الرزاق وجامع ابن عيينه وغيرها، وفيها يذكر اسم الكتاب الذي تناول الموضوع ورقمه؛ فمثلا في صحيح البخاري يذكر كتاب الإيمان رقم ٨، وكتاب الوضوء رقم ١٠، وهكذا..

ويلحق بهذه المصنفات ما يعرف بملحقات الجوامع مثل المستخرجات والمستدركات.

فالمستخرج؛ هو الكتاب الذي يتعقب فيه مصنفه أحاديث أحد الجوامع فيخرج أحاديثه بأسانيد لنفسه من غير طريق صاحب الجامع، وهو بذلك موافق للجامع في الترتيب والتبويب،ومثاله مستخرج الاسماعيلى على البخارى،والاسفرايينى على مسلم والاصبهانى عليهما.

أما المستدرك؛ فهو كل كتاب جمع فيه مؤلفه الأحاديث التي استدركها على مصنف آخر مما فاته على شرطه، مثل المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم.

<u>القسم الثاني</u>: السنن والموطأت وهي الكتب التي أولت الموضوعات الفقهية كل عنايتها – فالغالب عليها ترتيبها على أبواب الأحكام، وتفترق كل منهما عن الأخرى في أن السنن تحوي الأحاديث المرفوعة فقط، فالموقوف والمقطوع لا ينظر إليهما أصحاب السنن على أنهما سنة في اصطلاحهم، في حين تشملهما الموطأت والمصنفات.

ومن أمثلة السنن؛ سنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي والدارقطني والدارمي وسنن الشافعي.

ومن أمثلة الموطأت؛ موطأ الإمام مالك والمروزي، ومثلها المصنفات مثل مصنف عبد الرزاق والقرطبي.

وقد سهل من استخدام هذه الطريقة ما قام به بعض المصنفين من تجميع عدد من مصنفات الموضوعات في كتاب واحد مثل ما يعرف بالمجاميع والزوائد ومن أمثلتهما مصنف الجمع بين الأصول الستة لابن الأثير، وجامع الأصول ومجمع الزوائد لابن سليمان المغربي الذي اشتمل على أحاديث أربعة عشر كتابا، وبإمكان المراجع فيه أن يحدد موضوع الحديث وسرعان ما يجده في الكتاب أو الباب المناسب له في كل مصنف.

ومما زاد الأمر يسرا وسهولة ما قام به المستشرق الهولندي فينسنك حين أعد فهرسا حديثيا مرتبا على الموضوعات لأربعة عشر كتابا من

مشاهير كتب السنة؛ وهي الصحيحان والسنن الأربعة وموطأ مالك ومسند أحمد ومسند الطيالسي ومسند زيد بن علي وسنن الدارمي وسيرة بن هشام ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد، وهو كتاب مفتاح كنوز السنة وقد ترجمه وحققه ونشره الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي (١٩٣٣م) وقال عنه الاستاذ أحمد شاكر في مقدمته التعريفية للكتاب:

" وقد رتب الأستاذ ونسنك كتابه على المعاني والمسائل والأعلام وقسمها إلى موضوعات تفصيلية ثم رتب عناوين الكتاب على حروف الهجاء، واجتهد في جمع ما يتعلق بكل مسألة من الأحاديث الواردة في هذه الكتب" أ.هـ

وقد استخدم فنسنك – بعد تحديد مادة الموضوع - عددا من الرموز للدلالة على المصنف الحديثي والكتاب والباب أو الصفحة الوارد فيها أحاديث تلك المادة ؛ وأرفق دليل للتعريف بتلك الرموز٠

وإليك هذا النموذج للإيضاح وحل رموزه، بعد ذكر المادة والفقرة المتعلقة بها من الحديث؛ ففي صفحة ٤٦ من الكتاب ذكر مادة الأصابع، وجاء فيها "الإشارة بالإصبع في الصلاة " ثم جاء تحتها:

١- مس – ك١٥ ح ١٤٧. – وحلها صحيح مسلم كتاب ١٥ " الحج " رقم ١٤٧

٢- بد – ك ١١ ب ٥٦ - وحلها سنن أبي داود كتاب "المناسك" باب ٥٦، ثم ذكر رموز أربعة مصنفات أخرى على نفس المنوال وهى سنن الترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى واختتمها ب ٧- حم أول ص٣٣٩ – رابع٣١٦[٢] - وحلها مسند أحمد جزء أول ص٣٣٩،وجزء رابع ص٣١٦ مكرر مرتين في نفس الصفحة.

وهكذا٠٠ ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى كتاب أصول التخريج للدكتور محمود الطحان، المكتبة السلفية.

وهذا الكتاب على صغر حجمه مفيد جدا للمشتغل بالحديث فإلى جانب دلالته على موضع الحديث، فهو يجمع لهم ما يتعلق بموضوعه من الأحاديث، ويعطيهم فقرات الموضوع، وما ورد في تلك الفقرات من الأحاديث والآثار.

الطريقة الثالثة: التخريج عن طريق معرفة أول لفظ من المتن أو كلمة منه يقل دورانها على الألسنة.

والمصنفات المساعدة في ذلك هي الكتب التي رتبت على أحرف الهجاء، والكتب المصنفة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة مثل المقاصد الحسنة للسخاوي، وكذلك المفاتيح والفهارس التي صنفها العلماء لكتب مخصوصة مثل مفتاح الصحيحين للبغدادي، وكلها مرتبة على أحرف الهجاء.

وتقودنا هذه الطريقة إلى الكلام عن المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، والذي رتبت فيه ألفاظ الحديث التي يقل دورانها على الألسنة على نسق حروف المعجم، واشتمل على أحاديث تسعة مصادر للسنة، وهي الكتب الستة وموطأ مالك ومسند أحمد ومسند الدارمي، وقام بهذا العمل لفيف من المستشرقين من بينهم فينسنك وشاركهم في إخراجه الأستاذ أحمد فؤاد عبد الباقي.

ويتألف هذا المعجم من سبع مجلدات، وذكر في أوله بيان لنظام ترتيب الألفاظ وموادها مع دليل للمراجعة.

وكمثال تطبيقي يرشدنا إلى كيفية البحث عن ألفاظ الحديث ومواضعها في تلك الكتب، وبيان رموزها: البحث في ألفاظ حديث " ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان.." كما يلي:

١- ثلاث [جاء في الجزء الأول ص٦٩ هذه الرموز] مَ إيمان ٦٧/٦٦، خَ إيمان ١٤/٩، والاكراه (١).

ومعناها صحيح مسلم كتاب الإيمان صفحة ٦٦، ٦٧، والبخاري كتاب الإيمان صفحة ٩، ١٤ وكتاب الإكراه الجزء الأول.

٢- من..   ٣- كن..   ٤- فيه.. غير موجودة لأنها حروف وكلمات تدور على الألسنة.

٥- وجد[وجاءت في الجزء الرابع صفحة١٤١ هذه الرموز] نَ إيمان ٢، ٣ ومعناها النسائي ك الإيمان الباب ٢ ، ٣

٦- حلاوة [جاء في الجزء الأول صفحة ٥٠٥ إحالة هكذا.. (راجع آمن)]

٧- الإيمان (الجزء الأول ص١١٠) بالإضافة للرموز السابقة جاءت: جه فتن ٢٣-حمَ[٣] ١٠٣، ١١٤، ١٧٤.

ومعناها سنن ابن ماجه كتاب الفتن باب ٢٣ ، مسند أحمد جزء ٣ صفحات ١٠٣، ١١٤، ١٧٤.

الطريقة الرابعة: وهي التخريج عن طريق النظر في حال الحديث متنا وسندا.

أما عن أحوال المتن؛ فقد يظهر على متن الحديث أمارات الوضع مثل ركاكة اللفظ أو فساد المعنى أو مخالفته لصريح القرآن فيبحث في كتب الموضوعات مثل الموضوعات الصغرى للهروي، وقد يكون مما روى عن الله عز وجل فيبحث عنه في كتب الأحاديث القدسية، وهكذا.

وأما عن أحوال السند فقد يكون الإسناد مرسلا فيستعان بكتب المراسيل مثل مراسيل أبي داود السجستاني، وقد يكون مسلسلا فيستعان بكتبها مثل المسلسلات الكبرى للسيوطي.

وقد تكون الأحوال مشتركة بين المتن والسند، مثل العلل والإبهام فيبحث في مظانها مثل علل الحديث لأبي حاتم الرازي، وكذلك في

المستفاد من مبهمات المتن والإسناد للعراقي إلى غير ذلك من الأحوال التي تعرض للمتن والسند وتميزها.

الفصل الثاني

التحقق من ثبوتية النص

وما يتعلق بذلك من دراسة الأسانيد، وما يحتاج إليه من علم الجرح والتعديل وتراجم الرجال على وجه يفي بالغرض إذ إن ذلك مبسوط في كتب علوم الحديث.

ذكرنا أن معرفة طريقة التخريج للنصوص تمكننا من الآتي:

١- الدلالة على موضع النص في مصادره الأصلية

٢- تجميع سائر النصوص والروايات ذات الصلة بالموضوع

٣- المساعدة في التحقق من صحة النص ودرجة قبوله أو رده

أما وقد فرغنا من الكلام عن النقطتين الأولتين، فنحن بصدد تناول الثالثة؛ الوقوف على صحة الحديث، ومعرفة ما يصلح منه للاحتجاج.

بالنظر إلى المصنفات الحديثية السابق ذكرها يظهر لنا أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام كما يلي:

القسم الأول: الكتب التي التزمت إخراج الصحيح فقط مثل:

١- الصحيحان للإمامين البخاري ومسلم، وهما أول من صنف الصحيح وأفرد له كتابا، على خلاف موطأ مالك فقد أدخل في كتابه إلى جانب الصحيح، المرسل والمنقطع والبلاغات.

وقد تميز البخاري في اشتراطه اللقيا، في حين اكتفى مسلم بالمعاصرة، ولذا وقع منه ما وقع من روايات المدلسين كأبي الزبير حين يدلس عن جابر تدليس إسناد[١] بغير تصريح، ومنهم الوليد بن مسلم في

١- تدليس الإسناد: أن يروي المدلس عمن لقيه ما لم يسمعه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهما أنه سمعه.

تدليسه عن الأوزاعي تدليس تسوية([1]) وهو أشر أنواع التدليس حتى اتهمه أبو الهيثم بن خارجة بإفساد أحاديث الأوزاعي حين يسقط الضعفاء من حديثه، وغيرهما فليعلم ذلك وليتتبع.

وتميز مسلم بأن كتابه لم يمازجه غير الصحيح بشرطه مسرودا غير ممزوج بمثل ما في كتاب البخاري في تراجم أبوابه من الأشياء التي لم يسندها على الوصف المشروط في الصحيح، وإليها توجه نقد النقاد – فجل معلقاته في هذه المواضع وسنبين ذلك.

وقد ذهب ابن الصلاح في مقدمته إلى القطع بصحة ما ورد في الصحيحين وإفادته العلم اليقيني، ووافقه في ذلك الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسي والحافظ أبو نصر محمد بن عبد الخالق، في حين عارضهم غيرهم.

وقد استثنى عمرو بن الصلاح من ذلك أحرف يسيرة تكلم عنها بعض أهل النقد من الحفاظ وعلق على تلك المواضع الحافظ العراقي في شرحه على المقدمة بقوله: (إن ما استثناه من المواضع اليسيرة قد أجاب عنها العلماء بأجوبة، ومع ذلك فليست بيسيرة فقد جمعتها في تصنيف مع الجواب عنها)، وبيان ذلك بايجاز كالآتي:

قد ورد في مقدمة ابن الصلاح قوله: " إن ما أسنده البخاري ومسلم رحمهما الله في كتابيهما بالإسناد المتصل فذلك الذي حكما بصحته بلا إشكال، وأما المعلق وهو الذي حذف من مبتدأ إسناده واحد أو أكثر فأغلب ما وقع ذلك في كتاب البخاري، ثم فصل القول في معلقات البخاري قائلا: " ما كان من ذلك بلفظ الجزم ومثاله قال فلان، وروى فلان فقد حكم بصحته عنه، وأما ما لم يكن في لفظه جزم وحكم، مثل روى عن فلان كذا أو في الباب عن رسول الله كذا، فليس فيه حكم منه بصحة، فمثل هذه العبارات تستعمل أيضا في الضعيف "

١- تدليس التسوية: أن يحدث المدلس عن ثقة ما سمعه من ضعيف قد سمعه من ثقة فيسقط الضعيف ويجعله من رواية الثقة عن الثقة.

وفي إيضاح العراقي لإثبات صحة ما علقه البخاري يقول: "والبخاري رحمه الله حيث علق ما هو صحيح إنما يأتي به بصيغة الجزم، وقد يأتي به أيضا بغير صيغة الجزم لغرض آخر غير الضعف لوجود الخلاف المشهور في جواز الرواية بالمعنى وجواز اختصار الحديث"، ثم ذكر أمثلة تعقب فيها هذه المعلقات لبيان أن ما وقع منها بصيغة التمريض في هذين النوعين المختلف في شأنهما وليس بسبب الضعف، ولا يتسع المقام لذكرها([١])٠

ولما كان الإمامان لم يستوعبا الصحيح في كتابيهما كما صرحا، فقد شاركهما فيه غيرهما من الأئمة الذين اشترطوا الصحة في مصنفاتهم.

٢- صحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبان، وهما كما ورد بشأنهما في تدريب الراوي: " إن أصح من صنف في الصحيح بعد الشيخين ابن خزيمة وابن حبان ولكن الاخير متساهل في التصحيح لكن تساهله ليس كتساهل الحاكم فإن غايته أن يسمى الحسن صحيحا كما قال الحازمي وذلك لأنه متساهل في شروط التوثيق " أ.هـ

وقال السيوطي: " إن صحيح ابن خزيمة أعلى مرتبة من صحيح ابن حبان لشدة تحريه ".

٣- الزيادات التي في المستخرجات على الصحيحين، فأصحابها يروونها بأسانيد صحيحة كما ذكره ابن الصلاح فيما اشترط أصحابه الصحة حين قال: " وكذلك ما يوجد في الكتب المخرجة على كتاب البخاري وكتاب مسلم، ككتاب أبي عوانة والاسفرائيني وكتاب أبي بكر الإسماعيلي والبرقاني وغيرهم من تتمة لمحذوف أو زيادة شرح في كثير من أحاديث الصحيحين " أ.هـ

١- راجع التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، للحافظ العراقي ص ٣٢- ٤٢.

٤- ومن ذلك أيضا المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله، وقد ذكرنا تساهله، وقد ذكره ابن الصلاح ضمن هذا القسم وإن قال عنه " وهو واسع الخطو في شرط الصحيح، متساهل في القضاء به " أ.هـ

قال بدر الدين بن جماعة عن المستدرك: " إنه يتتبع ويحكم عليه بما يليق بحاله "، وقد تتبع الذهبي كثيرا مما في المستدرك، فأقر الحاكم على تصحيح بعضها، ولم يقره على البعض الأخر وحكم عليها بالحسن أو الضعف، ولكن بقي بعضها سكت عنه الذهبي وهي بحاجة إلى تتبع وحكم بما يليق بحالها.

القسم الثاني: وهي أحاديث وردت في كتب الأصول مثل السنن والمسانيد وغيرها، لم يلتزم أصحابها بإخراج الصحيح وحده، فإن نص أصحابها على صحة تلك الأحاديث، أو نص غيرهم من الأئمة وعلماء هذا الفن على صحتها فقد كفونا مؤنتها.

القسم الثالث: هي الأحاديث التي سكت عنها أصحاب هذه المصنفات فلم يحكموا عليها بالصحة أو الضعف، وأيضا ما كان منها في تحقيقه والحكم عليها خلاف أو نظر، وكذلك التي وردت في غير كتب الأصول فيجري تخريجه وعزوه إلى مصدره في تلك المصنفات أو غيرها، فإن كان من هذا القسم المسكوت عنه أو المختلف فيه فهو يدخل في مجال بحثنا، وبعض ذلك قد تعقبه كثير من علماء الحديث قديما وحديثا فحققوه وبينوا حكمه وكفونا مؤنته.

أ- ففي القديم ما ورد منها في سؤلات أحمد بن حنبل وسؤلات ابن معين، وما قام به ابن أبي حاتم وابن المديني والدارقطني وابن عبد البر وغيرهم.

ب- في الأواسط ما قام به الحافظ ضياء الدين المقدسي، والحافظ العراقي وابن حجر العسقلاني والذهبي والسيوطي، وإن كان الأخير

متساهل في الحكم كما في كتابه الجامع الصغير لذلك تعقبه المناوي في شرحه " فيض القدير شرح الجامع الصغير "

ج- من المتأخرين ما قام به المناوي والشوكاني واللكنوي وغيرهم.

د- وحديثا ما قام به العلامة أحمد شاكر ومحب الخطيب وغيرهم، ولا يفوتنا أن نذكر الجهد العظيم الذي قام به الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في تخريجه وتحقيقه لكثير من كتب الأصول وغيرها، كتحقيقه للسنن الاربع وكتابه إرواء الغليل في تخريج منار السبيل، وما أفرده من صحيح الحديث وحسنه في سلسلته الصحيحة، وكذا عمله في سلسلته الضعيفة، وهو عمل جد رائع يقر على ما حكم به إلا النذر اليسير الذي اختلف فيه مع غيره، فيتتبع.

أما الأحاديث التي لم يسبق للأئمة والعلماء أن بحثوها وأصدروا حكمهم عليها، أو كان في حكمهم عليها خلاف أو نظر أو تساهل ولم يتعقبها أحد بعدهم وهي كثيرة، فهي التي تحتاج إلى البحث في أسانيدها ومن ثم الحكم عليها، وهو ما سنبينه وسنوضح طريقة ذلك البحث الآن.

دراسة الإسناد والحكم على الحديث

لما كان الغرض من دراسة الإسناد هو الوقوف على ما يحتج به من الأحاديث والشروط اللازمة لذلك، لذا لزم الرجوع إلى توصيف أهل هذا الفن لما يقبل منه أو يرد، فنراهم قد قسموا المقبول إلى صحيح وحسن، وبالرجوع إلى تعريفهم لكل منهما نستطيع استيعاب الشروط الواجب توافرها لقبول الحديث والحكم بصلاحيته للاحتجاج.

الحديث الصحيح: هو ما اتصل سنده برواية العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه([1]) من غير شذوذ ولا علة.

١- نقصد هنا بمنتهاه المرفوع إلى النبي ﷺ دون الموقوف لأنا نتكلم عن صلاحيته للاحتجاج، وقد حصرنا الحجة في كتاب الله وسنة رسوله.

الحديث الحسن: وهو على ضربين:الأول هو ما كان على صفة الصحيح إلا أن راويه خفيف الضبط ولكن ليس سيء الحفظ ولامغفلا ويسمى الحسن لذاته.

والضرب الثاني (الحسن لغيره): وهو ما كان به ضعف قريب محتمل ويمكن جبره بتعضيده بغيره مما يصلح لذلك، كأن يكون ضعفه ناشئ عن ضعف حفظ راويه (لوهم أو غفلة أو اختلاط) مع كونه من أهل الصدق والديانة، فإذا جاء من وجه آخر عرفنا أنه مما قد حفظه ولم يختل فيه ضبطه.

أو أن يكون مما لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته ومثله يجبر بالمتابعات والشواهد، أو أن يكون من مراسيل كبار التابعين وأرسله إمام حافظ، فضعفه هذا يزول بروايته من وجوه حدد شروطها الإمام الشافعي في الرسالة.

هذا بخلاف ما كان راويه سيء الحفظ جدا أو متهم بالكذب فمثله لا يجبر بالمتابعات والشواهد.

شروط الحديث المقبول: بناء على ما تقدم يمكن حصر تلك الشروط في ثلاثة: الأول متعلق بحالة الرواة من عدالة وضبط، والثاني متعلق باتصال السند، والثالث متعلق بسلامة كل من المتن والسند من العلل والشذوذ.

الشرط الأول:الضبط و العدالة

أ – الضبط ونعني به أن يكون الراوي متيقظا غير مغفل ولا واهم، لقوله ﷺ:" فوعاها "، حافظا إن حدث من حفظه، ضابطا لكتابه إن حدث من كتابه، ولا يكون سيء الحفظ ولا فاحش الغلط ولا كثير الأوهام ولا مخالفا للثقات.

ويعرف ضبط الراوي بأن تعتبر مروياته برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان، فإن كانت روايته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة فهو ضابط ثبت، وإن كثرت مخالفته لهم عرف اختلاف ضبطه ولم يحتج به.

ب- العدالة: وهي وصف متعلق بأحوال مخصوصة للراوي من حيث الديانة والأمانة والصدق والتمييز، وهي أمور لازمة لأهليته لأداء الشهادة وتبليغ الأخبار، فيعرف عنه استقامته في الدين ومراعاته لحدود الله وحرماته وعدم التجرؤ عليها، إلى جانب اشتهاره بالصدق والأمانة غير متهم فيهما.

ونقول التمييز وليس البلوغ الذي اشترطه البعض في نقل الأخبار، على الرغم من قبول رواية الصبيان المميزين من أمثال الحسن وابن الزبير وابن عباس ونظائرهم، فالشرط أن يعي ويحفظ ما يرويه وهو ما نص عليه الحديث " فوعاها فأداها كما سمعها " .

والآن كيف يمكن التحقق من عدالة الرواة وضبطهم؟ وما هي القواعد التي تحكم ذلك؟

قواعد الجرح والتعديل: يمكن التحقق من عدالة الرواة بالرجوع إلى كتب تراجم الرواة، ولكن ينبغي أن يعرف الباحث في الإسناد أنه لن يصل إلى بغيته مهما قرأ في كتب التراجم إذ لم يكن عارفا من قبل قواعد الجرح والتعديل التي اعتمدها أئمة هذا الفن، ومعنى ألفاظهم التي اصطلحوا عليها، ومراتب هذه الألفاظ وما يحتج به منها وغير ذلك من القواعد الآتية:

أولا: ألفاظ الجرح والتعديل ومراتبها وأحكامها:

أ –ألفاظ التعديل ومراتبها، ويمكن حصرها في أربع:

١- ما دل على التوثيق؛ كأن يقال ثقة أو حجة أو ثبت أو عدل ضابط، وأعلى منها التأكيد بصفة أو أكثر مثل ثقة ثقة أو ثقة ثبت، وأعلاها ما دل على المبالغة كأن يقال إليه المنتهى في التثبت أو أثبت الناس أو أوثق الخلق، وأصحاب هذه المرتبة يحتج بهم، ويستفاد من التفاوت بينهم في معرفة الشذوذ.

٢- ما دل على التعديل من دون إشعار بالضبط؛ كأن يقال صدوق أو محله الصدق أو لا بأس به أو مأمون، وأصحاب هذه الرتبة لا يحتج بهم حتى يختبروا أو يتجلى أمر الضبط.

٣- ما ليس فيه دلالة على التوثيق أو التجريح، مثل فلان شيخ أو روى عنه الناس أو إلى الصدق ما هو، وهو لا يحتج أيضا بحديثه إلا أن يختبر.

٤- ما أشعر بالقرب من التجريح مثل فلان صالح أو صالح الحديث أو مقارب الحديث أو يكتب حديثه أو يعتد به، وهؤلاء يكتب حديثهم للاعتبار دون الاختبار.

ب- مراتب ألفاظ الجرح؛ وهي ست وجميعها لا يحتج به، ولكن أصحاب المرتبة الأولى يمكن كتابة حديثهم للاعتبار فقط وهم من دلت الألفاظ على تليينهم، مثل فلان لين الحديث أو فيه مقال، أو في حديثه ضعف أو ليس بذاك، أما أصحاب المراتب الخمسة الباقية فلا يحتج بحديثهم ولا يكتب لأنه لا يصلح لأن يتقوى به أو يقويه غيره، وتبدأ بالضعيف والواه أو من له مناكير أو لا يحتج به، ثم بعده الضعيف جدا أو واه بمرة أو لا تحل الرواية عنه أو لا يكتب حديثه، ثم من اتهم بالكذب أو الوضع أو يسرق الحديث أو ليس بثقه، ثم فلان كذاب أو دجال أو وضَّاع، وأشرهم أن يقال فلان أكذب الناس أو إليه المنتهى في الكذب أو ركنه.

ثانياً: هل يقبل الجرح أو التعديل من غير بيان السبب؟

نقول: إن الكلام عن تفسير الجرح أو التعديل إنما كان من شأن الأئمة أصحاب التصانيف لحاجتهم إلى ذلك فربما جرح راو بما لا يصلح جارحاً، ولذلك خرَّج البخاري لجماعة سبق من غيره الجرح فيهم جرحاً مبهماً مثل عكرمة مولى ابن عباس وإسماعيل بن أبي أويس وغيرهم، وكذا فعل مسلم باحتجاجه بسويد بن سعيد وجماعة ممن اشتهر الطعن فيهم.

أما الباحثون عن أحوال رجال الحديث مما سبق تصنيفه في تلك الكتب فليسوا في حاجة إلى ذلك (أي التفسير)، فقط عليهم أن يعتمدوا في توثيقهم للرجال وتجريحهم على الكتب التي صنفها أئمة الجرح والتعديل، وهم عدول عارفين بصفة العدالة والجرح وأسبابها وما يوجب الاحتجاج منها وما يوجب الرد، ولكن بشرط معرفة ألفاظهم وقواعد الجرح والتعديل.

أما إذا اجتمع في شخص جرح وتعديل، فالجرح مقدم لأن المعدِّل يخبر عما ظهر من حال الراوي والجارح يخبر عن باطن خفي على المعدل، على ما ذكره ابن الصلاح في المقدمة.

ثالثاً: لا يجزي التعديل على الإبهام من غير تسمية؛ كأن يقول حدثني الثقة، وفسر ذلك ابن الصلاح بقوله" لأنه قد يكون ثقة عنده وغيره قد اطلع على جرح بما هو جارح عنده" ويرى ابن الصلاح أن إضرابه عن تسميته مريب يوقع في القلوب فيه ريبة.

أما رواية الثقة عن رجل وإن سماه فليس ذلك تعديلاً له لأنه يجوز أن يروي عن غير عدل، وقد روى الأوزاعي عن ضعفاء مثل إبراهيم بن مره وقرة وغيرهم وكذا فعل غيره.

رابعاً: عن رواية المجهول، قال ابن الصلاح "المجهول العدالة من حيث الظاهر والباطن جميعاً روايته غير مقبولة عند الجماهير" وكذا

مجهول العين يرى أنه لا تقبل روايته، وذكر أن أقل ما ترتفع به الجهالة أن يروى عنه اثنان من المشهورين بالعلم، ولا تثبت عدالته بروايتهما.

الشرط الثاني: اتصال السند.

والحديث المتصل هو الذي يظهر منه أن كل راوٍ قد سمع ممن فوقه حتى ينتهي إلى النبي ﷺ، وهو غير المرفوع وهو ما أضيف إلى رسول الله ﷺ فيدخل فيه المتصل والمنقطع وغيره، أما المسند فقد يقصد به كل من المتصل والمرفوع.

وقد اعتمد الأئمة ألفاظاً وحروفاً تدل على ظاهر الاتصال مثل: حدثنا وأخبرنا وسمعنا وأنبأنا، بخلاف عن فلان أو أن فلان قال فإنها تحتمل الاتصال وغيره، ولذلك يشترطون فيمن عرف تدليسه التصريح بالسماع دون العنعنة.

وعن قبول الإسناد المعنعن يقول العراقي في شرح المقدمة: " حكى ابن عبد البر في مقدمة التمهيد إجماع أئمة الحديث على قبول الإسناد المعنعن بشروط ثلاثة وهي عدالة المحدثين، واللقيا مع البراءة من التدليس".

هذا عن ظاهر الاتصال، أما للتأكد من حقيقته فسنوضحه حين الكلام عن الشرط الثالث.

الشرط الثالث: السلامة من العلل والشذوذ.

قد تجتمع في الحديث المراد الوقوف على صحته، شروط الصحة السابق ذكرها من حيث الظاهر، فرواته ثقات وعدول ضابطين، وهو متصل السند ظاهراً ولكن قد يطلع أهل الخبرة على أسباب خفية قادحة فيه، فهو إذن حديث معلول.

فالحديث المعلول: هو الحديث الذي اطِّلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن الظاهر السلامة.

ويمكن إدراك العلل والشذوذ إذا عُرف تفرد الراوي ومخالفته[١] للأئمة الأوثق مع قرائن أخرى تشير إلى إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو خطأ في اسم الراوي، أو يتبين عدم سماع الراوي ممن روى عنه، أو دخول حديث في آخر، أو اضطراب في المتن، أو إقلاب أو رواية بالمعنى على خلاف ما روى باللفظ .. إلخ

مثال ذلك ما رواه الثقة يعلي بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار، في حين رواه الأئمة من أصحاب سفيان عن عبد الله بن دينار، فهذه علة في السند مع كون المتن صحيحاً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما رواه الحاكم في علوم الحديث عن البخاري حين سأله مسلم عن حديث ابن جريج عن موسى بن عقبه عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً " من جلس مجلساً فكثر فيه لغطه.." الحديث.

قال البخاري: " انه معلول حدثنا به موسى بن اسماعيل، حدثنا وهيب حدثنا سهيل عن عون بن عبدالله " وقال: "هذا أولى فإنه لا يذكر لموسى بن عقبة سماعاً من سهيل ".

والسبيل إلى معرفة علة الحديث كما قال الخطيب أبو بكر أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان.

أما الشذوذ فكما قال عنه الإمام الشافعي:" وليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة مالا يرويه غيره، إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس " وهو مردود، ويعرف ذلك بنفس سبيل معرفة الحديث المعلل، إذ يعتبر الحديث الشاذ نوعا خاصا من العلل، فإذا تحقق الانفراد يبحث في مرويات غيره حتى نقف على المخالفة لهم فيثبت الشذوذ.

١- نقصد بالمخالفة التعارض وليس التفرد بالزيادة.

طريقة دراسة الاسناد:

أما وقد وقفنا على شروط الحديث المقبول، فإن دراسة الاسناد تعني البحث عن تحقق هذه الشروط فيه ليبني الحكم على الحديث بعدها وتعرف مرتبته .

أولا: التحقق من الشرطين الأولين (العدالة والضبط) يجري البحث في تراجم الرواة لمعرفة ما قاله علماء الجرح والتعديل في عدالتهم وضبطهم.

وقد ألف علماء الحديث مصنفات كثيرة استوعبت تراجم الرواة، وتنوعت سواء في طريقة ترتيبها، أو شمولها للرواة عامة أو اختصاصها برواة كتب معينة، وما تناول منها الثقات فقط، أو الضعفاء فقط، وحدد بعضها طبقات الرواة بدءًا من كبار الصحابة حتي زمن المصنف.

وفي شأن الصحابة لم يقتصر الأمر على الكتب المصنفة لمعرفتهم وتمييزهم مثل: (أسد الغابة) و(الاصابة) وكذا (الاستيعاب)، بل تضمنت بعض المصنفات تراجم لهم أو لغيرهم مثل: (الطبقات الكبرى لابن سعد) و(التاريخ الكبير للبخاري) و(الجرح والتعديل لابن أبي حاتم)، ذلك على الرغم من تزكيتهم وتعديلهم بنصوص القرآن والسنة، فهم من قال فيهم ربهم "**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ..**" الآية وقال أيضاً "**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ..**" الآية وقال عنهم " **رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ....**" الآية وقال عنهم النبي ﷺ " إذا ذكر أصحابي فأمسكوا" وقال " لا تسبوا أصحابي" وغيرها، ونقصد بهم من حمل العلم منهم فهم الأحق بالتزكية، وهذا من دواعي حفظ الذكر، ودع عنك أمر الأعراب، ومن وفد للبيعة ساعة ثم عاد أدراجه فهؤلاء لم يعنوا بحمل العلم ونقل الحديث، وأما من تلبس من الصحابة بالفتنة فلا يقدح ذلك في عدالتهم لأنه لم يكن حاملهم عليها رقة في الدين ولكن دفاعاً عما يرونه حقاً ولديهم تأويلات سائغة.

توصيات لتخريج ترجمة الرواة:

١- إن أكثر الكتب إفادة في إخراج التراجم هي الكتب التي تعقبت كتاب تهذيب الكمال للمزي بمزيد تهذيب أو اختصار، مثل: تهذيب التهذيب للذهبي ثم لابن حجر ومختصره التقريب، والكاشف للذهبي والخلاصة للخزرجي، فإذا أضفنا إليهم لسان الميزان لابن حجر الذي جمع بين رواة تهذيب الكمال ورجال ميزان الاعتدال للذهبي فتتم الفائدة.

٢- على الباحث عن إخراج الترجمة لرواة حديث أن يقف على مصدر الحديث من كتب الأصول وإن كان الراوي من بلدة معينة أو من طبقة بعينها وذلك تسهيلاً لتناول الكتاب المناسب وإن كان غالب الكتب مرتبة على حروف المعجم سواء بالنسبة للأسماء أو الكنى أو الألقاب وغيرها.

٣- نلفت الانتباه إلى أن معرفة الطبقات والتواريخ والشيوخ والتلاميذ من الأهمية بمكان لتميز المتشابه من الأسماء والتأكد من السماع أو اللقيا وبالتالي التحقق من الاتصال.

٤- ومع التقدم العلمي المذهل خاصة في علوم الحاسوب والبرمجيات، فإنه أمكن إعداد برامج التخريج لأي من المصنفات الحديثة أو إخراج رواتها أيًّا ما كان حجم تلك المصنفات، وبعض هذه البرامج جرى إعداده بالفعل ، بحيث يمكن وضعها في ملفات على الحاسوب وتستدعي معلوماتها بنقرات معدودة، فلم يعد في الأمر كبير عناء.

ثانيا: التحقق من الشرطين الأخيرين؛ اتصال السند والسلامة من العلل والشذوذ.

للتأكد من حقيقة اتصال السند وليس ظاهره، وكذا لمعرفة العلل يلزم الآتي:

١- جمع طرق الحديث واسانيده المختلفة، وذلك ممكن من خلال الاطلاع على المصنفات الحديثة التي جمعت أكثر من مصنف مثل

المجاميع والزوائد والفهارس وكتب الأطراف، وبمقارنة الأسانيد ببعضها يعلم من أسقط ومن وصل، ويعلم أيضاً الشاذ والمنكر وغيرها.

٢- معرفة طبقات الرجال وتواريخهم وبلدانهم، وبذلك تثبت المعاصرة ويتميز الموقوف من المقطوع وغيره.

٣- معرفة تراجم المدلسين لا سيما إذا عنعنوا ولم يصرحوا، ومعرفة نوع التدليس.

٤- الوقوف على أقوال الأئمة في سماع بعض الرواة من بعض.

ولمعرفة علل الحديث أيضاً يمكن الرجوع إلى الكتب التي صنفها العلماء في العلل خاصة، وطريقتهم هي ذكر الأحاديث المعللة مع بيان عللها بعد ذكر طرقها، ومن هذه الكتب(كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم)، وهو مرتب على الأبواب، و(كتاب العلل للدار قطني)، وهو مرتب على المسانيد، وكذلك كتاب الإمام أحمد (العلل ومعرفة الرجال) ويذكر فيه امكانية السماع أو اللقيا من عدمه.

عرض نموذج عملي لدراسة الإسناد، أورده الدكتور محمود الطحان في كتابه أصول التخريج ودراسة الأسانيد، ونذكره بتصرف للاختصار، والحديث من سنن النسائي.

قال النسائي: "أخبرنا اسماعيل بن مسعود قال حدثنا خالد بن الحارث، قال حدثنا حسين المعلم عن عمرو بن شعيب أن أباه حدثه عن عبدالله بن عمرو قال: "لما فتح رسول الله ﷺ مكة قام خطيباً فقال في خطبته لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها".

والآن نشرع في تحقيق شروط القبول بحسب دراسة الباحث:

أولاً: تخريج الرجال وبيان أحوالهم وتحقيق الشرط الأول:

١- اسماعيل بن مسعود بالبحث في تقريب التهذيب نجد اثنين من الرواة لهما نفس الاسم، الأول هو اسماعيل بن مسعود الزُّرقي والثاني اسماعيل بن مسعود الجحدري، وبالرجوع إلى رموز مؤلف الكتاب نجده رمز بحرف (س) للجحدري وهذا يعني أنه أخرج له النسائي في سننه، في حين رمز للزرقي برمز (عس) أي للنسائي في مسند علي، وبالبحث في الطبقات نجد المؤلف ذكر الزرقي في الطبقة الخامسة وهي طبقة صغار التابعين والنسائي متوفى سنة ٣٠٣ هـ، فهو من طبقة صغار الأخذين عن تبع التابعين، فلا يمكن أن يروى عنه بلفظ أخبرنا في حين يمكن أن يصرح بالسماع عن الجحدري فهو الطبقة العاشرة.

إذن فكلامنا عن اسماعيل بن مسعود الجحدري، وقد قال عنه صاحب التقريب، ثقة، وكذا في الكاشف، ونقل الخزرجي في الخلاصة قول ابن حاتم عنه صدوق.

٢- خالد بن الحارث، نجده في التقريب خالد بن الحارث الهجيني، وليس في الكتب السنة غيره، قال عنه في التقريب ثقة ثبت، وفي الكاشف: إليه المنتهى في التثبت وكذا في الخلاصة.

٣- الحسين المعلم نجده في التقريب: هو حسين بن ذكوان المعلم، وهو لقب لمعلم الصبيان، قال عنه في التقريب ثقة ربما يهم، وفي الكاشف ثقة، وفي الخلاصة وثقه بن معين وأبو حاتم

٤- عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص

قال عنه في التقريب: صدوق، وقال في الكاشف: قال عنه القطان إذا روى عنه ثقة فهو حجة، وقال البخاري عامة أصحابي يحتجون به

وذكرهم، وقال أبو داود ليس بحجة، وقال في الخلاصة مثل ذلك، وزاد وثقه النسائي وصحح سماعه عن أبيه الحافظ أبو بكر بن زياد.

٥- شعيب بن محمد والد عمرو، قال عنه في التقريب: صدوق وكذا في الكاشف، وفي الخلاصة ذكر توثيق ابن حبان له وصحح سماعه عن جده كل من البخاري وأبو بكر بن زياد واختلف غيرهم.

٦- عبد الله بن العاص، الصحابي المشهور، ولا يبحث في مثله عن عدالة أو ضبط.

خلاصة البحث في العدالة: بعد استعراض ما قاله العلماء في رجال الإسناد تبين:

- أن الثلاثة الأول عدول ضابطين، بتوثيق أئمة الجرح والتعديل لهم.

- أما الرابع وهو عمرو بن شعيب فهو مختلف في توثيقه، ومن لم يوثقه لم يعز ذلك إلى جرح في عدالته أو ضبطه، وإنما في روايته عن أبيه، وقد صرح بالتحديث عنه، فحديثه حجة.

- والخامس شعيب بن محمد فقد وثق، ولكن الآفة في روايته عن جده، وقد صح سماعه عنه، و اقول قد تكون روايته عنه هنا وجادة من صحيفة لعبد الله بن عمرو.

ثانيا: البحث في اتصال السند وتحقيق الشرط الثاني:

- أما النسائي وإسماعيل بن مسعود، وخالد بن الحارث فقد صرحوا بالتحديث فالسند إليهم متصل.

- وأما حسين المعلم فقد عنعنه عن عمرو وعنعنته تحمل على الاتصال فهو مذكور من تلاميذه ومعروف في التراجم بالأخذ منه.

- وأما عمرو بن شعيب فقد صرح بأن أباه حدثه، والقدح إنما في عنعنته عن أبيه.

- وأما شعيب فقد عنعنه عن جده، وكما قلنا قد تكون روايته هنا وجاده من صحيفة عبد الله بن عمرو؛ قلت وفيها شوب اتصال لشهرة الصحيفة وكأنه قال وجدت بخط فلان.

ثالثا: البحث عن الشذوذ والعلة:

بالرجوع إلى كتب العلل لم يظهر للباحث علل في الحديث وليس ثمة شذوذ به.

الحكم على الحديث: رجال الحديث ثقات وإن كان عمرو بن شعيب وأبوه ليسا من أعلى مراتب التوثيق، والسند متصل مع شوب انقطاع في عنعنة شعيب يظهر لنا جبرها، ولم يظهر في الحديث علل ولا شذوذ.

إذن فالحديث صحيح، وإن كان في درجة دنيا من الصحة، وهو أعلى من الحسن، فهو صالح للاحتجاج.

وبهذا نكون قد فرغنا من تناولنا للمسألة الأولى المتعلقة بالقواعد المتبعة في تخريج النصوص والتحقق من ثبوتيتها، ويبقى الكلام عن المسألة الثانية والمتعلقة بالقواعد التي يجب مراعاتها لفهم دلالات النصوص التي تضمنها الباب الثاني.

الباب الثاني

القواعد المتعلقة بفهم دلالات النصوص

ويشتمل على ستة فصول:

١- الفصل الأول؛ القاعدة الأم (قاعدة جمع النصوص)

٢- الفصل الثاني؛ دلالة الألفاظ المفردة على المعاني

٣- الفصل الثالث؛ دلالة الجمل والعبارات على المعاني

٤- الفصل الرابع؛ طرق دلالة عبارة النص على المعاني

٥- الفصل الخامس؛ الوضوح والخفاء في دلالة النص

٦- الفصل السادس؛ أثر السياق في فهم دلالة النص

الفصل الأول

القاعدة الأم (جمع النصوص)

أهمية جمع النصوص: ذكرنا في معرض الحديث عن تخريج النصوص، أن الإلمام بطرق التخريج هذه يمكننا من الوقوف على مواضع النصوص في مصادرها، ومن ثم يسهل علينا تجميع سائر النصوص والروايات ذات الصلة بالموضوع المراد التفقه فيه أو الاستدلال عليه، وهذا الأمر من الأهمية بمكان، إذ إن اجتزاء النصوص أو الاكتفاء ببعضها لا ريب سيؤدي إلى خطأ في الفهم أو الاستدلال، كما أن هذا الأمر كان أحد الأسباب التي أدت إلى نشوء الاختلاف في الأحكام ، ومن ثم ظهور المذاهب المتعددة، وذلك حين استغنى بعض المجتهدين في استدلالاتهم ببعض النصوص في حين خالفهم غيرهم واستدلوا بغيرها.

إذ إن جمع النصوص من شأنه أن يزيل الالتباس الذي قد يقع في فهم آحادها، ويرفع الإبهام عنها، كما أنه يبين ما أجمل منها، ويدفع عنها ما توهمه البعض من تعارض بينها.

فجمع النصوص اذن له مقتضياته ودواعيه، وقد حان الحين لتفصيل الكلام عن ذلك.

مقتضيات جمع النصوص:

١- تنجيم النصوص وتفريق الأحكام في ثنايا الكتاب والسنة.

فمن المعلوم أن نصوص الوحي نزلت منجمة ولم تنزل جملة واحدة، وكانت أحكامها تجري في تدرج متسق مع الحاجات والوقائع، وبترتيب مقصود لموضوعاتها، فقد استهلت بأمور العقيدة، وتمكين الإيمان بالله وبالغيب من القلوب لإحداث التقوى بها، وهي الزاد الذي يلزم المؤمنين لتحمل ما يلاقونه من أذى، وليستقووا به على ما سيكلفون به من

واجبات، ومن ثم بدأت التكليفات بصورة متدرجة تتناسب مع قدراتهم، فقد كلفوا في البداية بقليل من التشريعات ثم جُعلت تزيد وتطرد حتى اكتملت سواء كانت هذه التكاليف تتطلب أداءً وفعلا "أوامر وواجبات " أو كانت تتطلب كفاً وحظراً "نواهي ومحرمات".

- ونأخذ مثالا للواجبات (الزكاة)، فقد بدأ الأمر بالحث على التعاون على البر، والتنفير من التخاذل عن مد يد العون، ثم أوجب الشرع حقاً للمحروم في مال القادرين إجمالا، ثم فرضت الزكاة بصورتها، وقد حددت السنة أنصبتها ومقاديرها وشروطها وحدد القرآن مصارفها، وعلى هذا النحو صارت سائر الأمور.

- ونأخذ مثالا للمحرمات (الزنا)، فقد جاء نص يحرمه بقوله تعالى: " **وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً** "، ونص آخر يبين حكم من اقترفه ولم يتب منه بقول النبي ﷺ : " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ... والتوبة معرضة بعد " الحديث، ونص ثالث يبين الوعيد المستحق على فاعله الذي لم يتب منه بقوله تعالى:" **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً * إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً**.." الآية، ثم جاءت نصوص أُخر تبين الأحكام الدنيوية لمن اقترفه بكرا كان أو ثيبا، وبيان للزنا الذي يوجب الحد وشروط إقامة الحد إلى غير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية.

وكل تلك الأحكام إنما بثت ووزعت في مواضع مختلفة من الكتاب والسنة، ومن خلال نصوص شتى، فلا يوجد نص واحد قد أتى على المسألة برمتها مبينا أحكامها بتفاصيلها وسبب الحكم وشروط تطبيقه، والموانع التي تمنع من التطبيق.

ومن ثم توجب علينا تجميع كل النصوص ذات الصلة بالموضوع للوقوف على تلك الأحكام وتفاصيلها.

٢- ورود بعض الأحكام في الشرع مجملة وبينتها نصوص أُخر.

من الأمور المستيقنة في ضمير المسلم الحق أنه ليس في الشرائع التي كلف بأدائها واعتقادها أمور لم تُبين، وذلك مصداقا لقوله تعالى: **"وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ "**، وقد عهد ربنا جل وعلا إلى نبيه ﷺ ببيان الشرع بقوله تعالى:" **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"**، ولم يقصر النبي ﷺ في ذلك فوفاه بيانا.

وقد وردت كثير من الشرائع المفروضة علينا في بعض النصوص بصورة مجملة، وإذا لم يأت بيانها في نصوص أُخر بطل الانتفاع بتلك النصوص، وتعذر علينا الإتيان بتلك الشرائع على الوجه المراد.

فعلى سبيل المثال: فرضت الصلاة علينا بقوله تعالى:" فأقيموا الصلاة " وهو نص مجمل، فما المقصود بالصلاة؟ هل هو معناها اللغوي أم أراد بها الشارع معنى آخر؟ وكيف تقام؟ وما هيئتها؟ وماذا عن عددها وعدد ركعاتها ومواقيتها؟ وما هي شروط صحتها؟، كل هذه الأمور بينتها نصوص أُخر مفرقة في ثنايا الكتاب والسنة.

وكذا الأمر في موضوع حد السارق، فقد ورد النص مجملا في قوله تعالى:" **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا..**" ولم يحدد النص القدر المكتسب الذي يوجب القطع وشروطه، ولا كيفية القطع وموضعه، فاليد تطلق على العضو إلى المنكب، فتعدد موضع القطع، وكل ذلك وغيره من التفاصيل بينتها نصوص أُخر، وهكذا الأمر في كثير من الشرائع، ولذلك تعين علينا جمع النصوص في كل ما كان على شاكلة هذه المسائل لبيانها وإزالة ما بها من إبهام.

٣- وجود شبهة تعارض بين ظاهر بعض النصوص لا يجليها إلا الوقوف على سائر النصوص ذات الصلة بموضوعها، فمن المقرر أنه لا تعارض ولا اختلاف في نصوص الشريعة بين بعضها البعض، لأنها كلها من لدن إله واحد عليم حكيم، وإنما الاختلاف

والتعارض من عند غيره مصداقا لقوله تعالى: " **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** " فمرد الاختلاف والتعارض إما إلى سوء فهم النص، أو التعسف في الاستدلال، أو اجتزاء النصوص لتخدم مذهب مسبق، أو الاستناد إلى قواعد وأصول تمنع من الاعتداد بالدليل.

وبسبب هذه الأمور أو بعضها أخطأ من أخطأ وضل من ضل، وفي سبيلهم لإزالة ما توهموه من تعارض عطلوا بعض النصوص أو أولوها وصرفوها عن ظاهرها بدعوى الجمع بينها، ولو أنهم ركنوا إلى ما هو مقرر من أن نصوص الشريعة ليس بينها تعارض لجمعوا نصوص الموضوع وبحثوا فيها عما يزيل ذلك التعارض المزعوم قبل أن يقرروا أن هذا النص أو غيره مشكل، أو منسوخ، أو ليس عليه العمل، أو يجب تأويله وصرفه عن ظاهره.

وأوضح مثال على ذلك: ما زعموه من وجود تعارض بين قوله ﷺ: " ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، وإن زنى وإن سرق..." الحديث، وبين قوله ﷺ " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن... والتوبة معروضة بعد .." الحديث.

قال النووي في شرحه على صحيح مسلم تعليقا على ذلك:" إذا ورد حديثان مختلفان في الظاهر وجب الجمع بينهما، وقد وردا هنا فوجب الجمع " أ.هـ

فقد فهم النووي من الحديث الأول أن القولة وحدها موجبة لدخول الجنة، بما يعني تحقق إيمان قائلها وإن زنى وإن سرق، فهذا الفعل أو ذاك لا يسلبه حقيقة الإيمان وإن مات مصرا على ذلك، في حين أن الحديث الثاني ينفي الإيمان عن الزاني والسارق.

إذن هناك ثمة تعارض فوجب الجمع، بما يعني تأويل نفي الإيمان عن المتلبس بالمعصية غير التائب منها على إرادة نفي كمال الإيمان وليس حقيقته،وهكذا يرى الجمع!!!

والحقيقة أنه بمسلكه هذا قد جمع كل الآفات التي تحتم الصيرورة إلى تلك النتيجة؛ من سوء فهم، وتعسف في الاستدلال، واجتزاء للنصوص، وسوء تطبيق للقواعد الأصولية؛ وبيان ذلك كالآتي:

- أما عن سوء الفهم فبين، إذ إن النص الأول يتكلم عن الموت على كلمة التوحيد وليس الموت على المعصية وقد وردت تلك المعاصي فيه بصيغة الماضي، أي أن فعلها سابق على الخاتمة بالعمل الصالح، وإنما المحاسبة تكون على الخاتمة وليست على ما كان قبل الموت.

- وأما عن التعسف في الاستدلال، فإن قول النبي ﷺ " وإن زنى وإن سرق " لا يثبت الإصرار الذي ذهب إليه والذي حشره في استدلاله دونما مسوغ، كما أنه لا ينفي التوبة التي اشترطها النص الثاني لعودة الإيمان بقوله ﷺ " والتوبة معروضة بعد "، وبقوله " فإن تاب عاد وإلا فلا "، والتي تغاضى عن ذكرها وهذا أيضا من اجتزائهم للنصوص حيث اقتطعوا منها ما يتعارض مع المذهب المعتد لديهم.

ولو أنهم أنصفوا فأضافوا إلى تلك النصوص نصوصا أخرى تشترط التوبة للمغفرة من الذنب مثل قوله تعالى حصرا " **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ** "، والتي تشترطها لاستحقاق رحمة الرب في قوله تعالى " **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** "، والتي تشترطها للنجاة من سوء المصير كما في قوله تعالى: " **وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً * إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً** .." الآية.

وكذا النصوص التي منعت من المغفرة بغير توبة أو حال تأخرها لوقت الغرغرة كما في قوله تعالى: " **وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمْ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً** "، وقد سوت الآية بين

من لم يتب من سيئاته إلا ساعة موته وبين من مات على الكفر ابتداء في عدم قبول التوبة واستحقاق العذاب الأليم.

وبإعمال شروط التوبة هذه وغيرها من الشروط؛ مثل إتيان الفرائض والمستفادة من نصوص أُخرى، وجمع تلك النصوص للوقوف عليها وإعمالها جميعا تزول شبهة التعارض، ويستقيم فهم النصان على ظاهرهما دونما حاجة إلى طرح أحدهما، ودونما الحاجة إلى تأويل فاسد بغير دليل، فلماذا الصيرورة إلى المعنى المجازي (نفي كمال الإيمان)؟ وبدون قرينة تقتضي ذلك مع استقامة المعنى الحقيقي (نفي حقيقة الإيمان عمن لم يتب).

٤- وقد يكون التعارض الظاهر حقيقي بل ومقرر ومقصود من قبل الشارع، سواء كان هذا التعارض جزئيا؛ كأن يأخذ بعض الأفراد حكما مغايرا لحكم المجموع كما في العام والخاص والمطلق والمقيد والنسخ الجزئي، مثل أن تكون عدة عموم المطلقات ثلاثة قروء، ويخالف ذلك البعض في مقدار العدة أو تكون بلا عدة، وكذلك أن يكون الحكم في قذف المحصنات الجلد ويتأخر حكم قذف الزوجة ويخالف الحكم العام وهكذا.

وقد يكون التعارض كليا، فأحد النصين يبيح والآخر يحظر أو العكس؛ كالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي ثم السماح به.

وفي كل تلك الحالات ينبغي جمع النصوص للوقوف على سائر الأوجه المختلفة والتواريخ وإعمالها على الوجه الذي أراده الشارع بلا تعسف أو اجتزاء أو تأويل.

الفصل الثاني

دلالة الألفاظ المفردة على المعاني

معاني الألفاظ في اللغة واستعمالاتها في الشرع:

تتعدد تقسيمات الألفاظ المفردة بحسب طريقة دلالتها على المعاني الموضوعة لها أو المنقولة إليها على النحو التالي:

اللفظ إن استقل بنفسه في الدلالة على معناه فهو في عرف النحاة إما اسم إن دل على ذات أو صفة، فإن دل على حدث والزمن جزء منه فهو الفعل، فإن احتاج لغيره للدلالة على معنى فهو الحرف.

فإن دل اللفظ على فرد أو أفراد محددين فهو المعرفة، وإن دل على فرد واحد معين فهو العَلَمَ؛ مثل أحمد لرجل، وأُحد لجبل، وإن دل على فرد شائع أو أفراد غير محددين مثل رجل أو رجال فهو النكرة في عرف النحاة، والمطلق في اصطلاح الأصوليين.

فإن استغرق كل أفراد جنسه والتي يصدق عليها لفظه فهو العام كالرجال، أو اسم الجنس كالإنسان، فإن دل على بعض الأفراد فهو الخاص.

وقد يوضع اللفظ للدلالة على أكثر من معنى، فإن صدق على الكل فهو المشترك مثل "العين" للناظرة وعين الماء وغيرها، وإن اشتهر في أحدها فهو منقول إما عرفاً او اصطلاحا ينسب إلى فئة المصطلحين – نحاة أو أصوليين أو غيرهم – وهو في هذا الاستعمال لا يحتاج إلى قرينة للدلالة على المعنى المشتهر.

فإن نقل عن معناه لمناسبة في المعنى واحتاج إلى قرينة للدلالة على المعنى الآخر فهو المجاز.

وإن استعمل فيما وضع له أصلاً أو شرعاً ولم يحتج إلى قرينة فهو الحقيقة الوضعية أو الشرعية، وإن تعددت الأسماء والألفاظ الدالة على معنى واحد فهو المترادف مثل الليث والغَضَنْفَر وقسورة للأسد.

وسنتناول بعضاً من هذه الأنواع بالبيان لا سيما التي تعنينا

أولاً: الحقيقة والمجاز

إن ألفاظ اللغة – أيا كان واضعها - إنما وضعت للدلالة على معان محددة هي حقيقتها، وقد يستعمل اللفظ للدلالة على معنى آخر غير الذي وضع له مجازا، وعلى هذا فلدينا عدة تقسيمات لهذه الاستعمالات الحقيقي منها والمجاز:

أولاً: الحقيقة بأنواعها:

١- الحقيقة اللغوية: إذا استعمل اللفظ للدلالة على المعنى الذي وضع له أولاً- بحسب اللغة- ولم ينقل إلى غيره، بحيث تكون دلالته على ذلك المعنى سابقة إلى الفهم بغير قرينة، فهذا هو الاستعمال الحقيقي للفظ، ويسمى الحقيقة اللغوية أو الوضعية.

فالحقيقة في اللغة هي فعيلة من حَقَّ الشيء إذا ثبت، واستعمال اللفظ على حقيقته يعني إطلاقه بإزاء ما كان ثابتاً على أصله ولم ينقل، كاستعمال لفظة البدر على الجرم السماوي، ولفظة السماء للدلالة على ذلك البناء الضخم ذو الأجرام و كل ما يعلو الأرض، وهكذا..

٢- الحقيقة العرفية : قد يحدث أن يصطلح أهل اللغة على تخصيص اللفظ ببعض معانيه والاسم ببعض مسمياته دون سائر المعاني والمسميات اللغوية التي وضع لها حقيقة، ويصبح هذا الاستعمال شائعاً فيما خصص له ومتبادراً إلى الفهم فيه دون سواه، ولا يحتاج إلى قرينة للدلالة عليه، وهكذا يصبح حقيقة فيه وحده بعرف الاستعمال، ويسمى الحقيقة العرفية مثل تخصيص لفظة الدابة للدلالة على ذوات الأربع مع أنها موضوعه

في الأصل لكل ما يدب، وكذا القارورة وتخصيصها بالزجاجة مع أنها موضوعة لما يوجد فيه معنى الاستقرار كسائر الأواني.

وأيضاً قد يتعارف أهل اللغة على نقل اللفظ عن معناه إلى معنى جديد بحيث يصبح أصل الوضع منسيا والآخر شائعاً وسابقاً إلى الفهم بدون قرينة، كتسمية الفضلة المستقذرة بالغائط مع أنها موضوعة للمنخفض والمطمئن من الأرض، وهكذا ينظر إلى كلا الاستعماليين - التخصيص والنقل- على أنهما حقيقة عرفية طالما لم نحتج في فهمنا للمعنى الجديد إلى قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الاصلي وهذا هو عنوان الحقيقة.

٣- الحقيقة الشرعية وعلاقة اللغة بالشرع: علمنا أن الغاية التي من أجلها خلقنا هي تحقيق العبودية لله باتباع شريعته التي تضمنها وحيه المنزل، ولن يكون ذلك إلا عن علم وبيان من الله.

ولأن آدم هو أول المكلفين بالعبادة، فقد بدأ الأمر بتعليمه الأسماء كلها، ومنها ضرورة الأسماء الشرعية الدالة على مراد الله منه، ولما عصي آدم ربه في أول تكليف، علمه ربه كلمات التوبة " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه "، وحين أهبطه إلى الأرض أعلمه أن الهدي المتضمن لشرائعه والذي ينبغي عليه اتباعه سيأتي من عنده سبحانه.

أي يمكن القول أن كل ما يخص شرائع الله، والكلمات والألفاظ المعبرة عنها إنما هي بتوقيف من الله، فهناك تلازم واضح بين الشرائع ووسيلة التعبير عنها(الألفاظ) تلك التي نصبها الشارع ووضعها لإرادة معانٍ محددة، وهي ما يعبر عنه بالحقيقة الشرعية سواء اتفقت مع المعاني التي اصطلح عليه الناس أو اختلفت، فالمعول عليه لفهم الشرائع هو المعاني التي قصدها الشرع وأرادها الله.

ومع تسليمنا بأن الواضع الأول للغة هو الله سبحانه كما دل عليه قوله تعالى: " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان "، وبأن الأسماء

والألفاظ لا سيما الشرعية هي توقيفية، قد وضعها الشرع من أول يوم لإرادة معانٍ مخصوصة، ومع ذلك لو أخذنا بالرأي القائل بأن الألفاظ إنما اصطلح عليها الناس في أصل الوضع أو بالعرف، فإنه يمكن القول أنه يحق للشارع أن يتصرف في الألفاظ بالنقل أو التخصيص كما فعل أهل العرف ليصبح اللفظ دالا على المعنى الذي اراده الشرع ومتبادر إلى الفهم بغير قرينة وهو عنوان الحقيقة.

فمحمد ﷺ وهو النبي المرسل والمكلف من ربه بالبلاغ عنه، وبيان ما أنزل إليه على الوجه الذي أراده الله، إنما جاء ليعلم الناس دينهم مستخدما ألفاظا عربية يعبر بها عن حقائق شرعية، فألفاظ الشرع محمولة على عرفه واصطلاحه، وإن تخطت المعنى اللغوى المعروف إلى معنى آخر مقصود هو مراد الله من اللفظ.

ولقد وعى الصحابة رضي الله عنهم هذه الحقيقة واستقرت في أذهانهم حتى إنهم إذا سألوا رسولهم عن أي من حقائق الدين، لم يكونوا يهدفون إلى معرفة المعنى اللغوي – فهم أهل اللغة – وإنما ينشدون معرفة مراد الله من هذا اللفظ أو ذاك.

كما أنهم إذا سُئلوا عن أي من أمور الشرع مثل"أتدرون ما الإيمان؟" كان جوابهم " الله ورسوله أعلم " خشية أن يكون قد أريد بها معانٍ أُخر غير التي تواضعوا عليها حتى لو كانت أمورا معلومة مثل أي يوم هذا؟ وأي بلد هذا؟.

فالحقيقة الشرعية إذن هي استعمال اللفظ للدلالة على المعنى الذي أراده الشرع منه، بحيث أصبح هذا المعنى سابق إلى الفهم بغير قرينة.

ثانيا: المجاز:

إذا استعملنا اللفظ للدلالة على معنى آخر غير الذي وضع له في الأصل أو بالعرف استعمالا صحيحا لوجود تناسب أو مشابهة بين

المعنيين، واحتجنا في معرفة دلالة اللفظ على المعنى الجديد إلى قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، فهذا هو الاستعمال المجازي للفظ.

إذ إن المجاز كما في اللغة مفعل من الجواز وهو التعدي[١]، يقال جاوزت الشيء وتجاوزته أي تعديته[٢] بما يفيد نقله وعدم ثباته.

إذن يشترط للاستعمال المجازي أمران، مناسبة بين المعنيين الوضعي والآخر، وقرينة دالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي.

فالمناسبة قد تكون مشابهة بينهما كما في الاستعارة، أو علاقة أخرى، كأن يكون أحدهما سببا للآخر أو مسببا عنه، أو أن أحدهما جزء الآخر أو يشمله، أو أن العلاقة بينهما متعلقة بالزمان أو المكان أو الحال أو المحل، وسنبين ذلك في حينه...

أما القرينة وهي الدليل على أن المعنى الأصلي للفظ غير مراد، فهي إما مقامية؛ أي مستمدة من ملابسات الموقف والمقام الذي استعملت فيه، وقد تكون مقالية؛ أي ماثلة في العناصر اللغوية الواردة في سياق الكلام، أو عقلية؛ حيث يوجب العقل ضرورة عدم إرادة المعنى الأصلي، بل إنه يستحيل فهمه على حقيقته.

مثال للتوضيح:لفظة القارورة التي وضعت في الأصل للدلالة على كل إناء يستقر فيه المائع، وهذه حقيقتها الوضعية، ولكنها استعملت في العرف للدلالة على إناء الزجاج، بل تخطته إلى مطلق الزجاج كما في قوله تعالى" إنه صرح ممرد من قوارير " وأصبحت حقيقة عرفية فيه.

فإذا نظرنا إلى قول الرسول ﷺ للحادي الذي يحدو وهو يقود ركب النساء " رفقا بالقوارير " فلم تكن ثمة أواني أو زجاج وإنما نساء، وهذه قرينة مقامية على عدم إرادة الحقيقة، واستعار الرسول ﷺ لفظة القوارير

١- إرشاد الفحول للشوكاني
٢- المصباح المنير

للتعبير عن النساء، للمشابهة في رقتهن وقابليتهن للتأثر، وهذا لون من المجاز هو الاستعارة.

والمجاز واقع بكثرة في نصوص الشريعة، ووقوعه فيها على النحو الوارد في التراث اللغوي للعرب يكفي للرد على منكري المجاز في الشرع بدعوى أنه كذب كما يقول أهل الظاهر.

وإليك بعض الأمثلة:

- في قوله تعالى: **"وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً"** فلا يقصد بلفظة السماء معناها الحقيقي وإنما أراد المطر ودل عليه كلمة " مدرارا" فهي قرينة لفظية، والعلاقة بينهما سببية، إذ إن السماء سبب للمطر ومصدره، فذكر هنا اللفظ الدال على السبب (السماء) في حين أن المراد نتيجته والمسبب عنه (المطر).
- وفي قوله تعالى: " يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ " فبقرينة العقل نعلم استحالة إدخال الأصابع في الآذان وإنما أراد الأنامل، وهي جزء منها، فاستعمل الكل للتعبير عن الجزء (علاقة كلية).
- وقوله تعالى: **"ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ"** وهذا ليس إقرارا بعزته فالمقام يقتضي إهانته وهي متحققة بصورة آكد بتذكيره بما كان ينسب لنفسه من العزة – باعتبار ما كان – وهو في موضع المذلة.
- وقوله تعالى: **"وَلا يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِراً كَفَّاراً"** ومعلوم أن المولود لا يوصف بالكفر أو الفجور، وإنما باعتبار ما سيؤول إليه أمره، وكأن نوحا استشعر تمكن الكفر من قومه وأن ذريتهم هي امتداد حتمي لهم.
- وقوله تعالى: **"فَلْيَدْعُ نَادِيَه"** فالنادي محل اجتماع القوم وهو لن يدعى ولن يجيب، فالمراد صحبته في النادي الذين اغتر بهم حين قال : "أنا أكثر أهل الأرض ناديا " فالعلاقة محلية.
- وقوله تعالى: **"فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"** فالرحمة ليست محل الخلود، وإنما هي حالهم في الجنة التي هي المحل، فالعلاقة الحالية، والقرينة لفظية متمثلة في الظرفية " ففي ".

وينبغي أن يعلم أن ادعاء استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يصار إليه إلا إذا تعذر فهمه على معناه الحقيقي، وكانت هناك القرينة الدالة على عدم إرادة ذلك المعنى، فبوجود القرائن يؤمن اللبس ويتحقق النقل للمعنى.

القاعدة المستخلصة: " إنه لفهم دلالات الألفاظ على المعاني، فأول ما يصار إليه من معانٍ هو المعنى اللغوي الموضوع له اللفظ، فإن علم من استقراء نصوص الشرع أن اللفظ قد استعمل في الشرع ليفيد معنى مخصوصا فيصار إلى ذلك المعنى الشرعي، ولا يلتفت الى المعنى اللغوي، فإن ظهرت قرينة دالة على أن كلا المعنيين غير مراد صرنا إلى المعنى المجازي وبهذا الترتيب ".

ونعيد التأكيد على أنه بدون تعذر الفهم على الوجه الحقيقي- اللغوي أو الشرعي - وبدون وجود القرينة الدالة على عدم إرادة هذا المعنى فلا مجال لادعاء المجاز، وللتوضيح لهذه القاعدة نذكر هذين المثالين...

المثال الأول: لفظة " الإله "؛ وتطلق في اللغة على كل ما اتخذه الناس معبودا، ولكن خصه الشرع بالله الإله الحق، كما نُص على ذلك في كلمة التوحيد " لا إله إلا الله "، ولذلك ذم الله الذين سموا معبوداتهم آلهة، حيث قال تعالى عنها " إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان "، فلا يجوز التواضع فيها على خلاف التوقيف الشرعي، ومع ذلك فالتسمية المجازية ممكنة بشرط وجود القرينة الدالة على عدم إرادة الحقيقة الشرعية حتى يؤمن اللبس، كما في قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: **"وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً** " فهو ليس إقرارا من موسى بألوهية العجل، فالمقام ليس مقام تأليه وتعظيم ولكن تحقير وتبكيت، وهذه قرينة مقامية كما في قوله " **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**".

المثال الثاني: لفظة " الصلاة "، وهي في اللغة كما يقول أبو القاسم السهيلي أحد أئمة اللغة : " اللفظة حيث تصرفت ترجع إلى الحنو

والعطف، فيضاف إلى الله منه ما يليق بجلاله " [١]. وانتهى إلى أن تعطف الله على عباده (صلاته عليهم) تعني رحمته بهم، وهي في حق العباد لين ورقة في القلب وخشوع ثمرته من العبد الدعاء ليستدعي رحمة الرحمن الرحيم.

وفي هذا المعنى يقول ابن فارس كما في المصباح المنير: " إن الصلاة من صليت العود بالنار إذا لينته، لأن المصلي يلين بالخشوع ".

فهذا هو المعنى الأصلي الذي وضعت له لفظة الصلاة – كما دل عليه اشتقاقها – أما ثمرة هذا المعنى ونتيجته فتتحدد تبعا لمن تنسب إليه اللفظة، فحينما نسبت إلى النبي ﷺ في قوله تعالى " وصل عليهم "، فهي بمعنى ادع لهم بالرحمة والبركة، وفي حق الله كما قلنا هي الرحمة وتمثل ذلك في دعاء الرسول لهم"اللهم صل على آل أبي أوفى"، فلا ينبغي أن يقال أن اللفظة مشتركة في أصل الوضع بين عدة معان، وإنما التباين واقع في ثمرة هذا المعنى في حق من تنسب إليه.

<u>الاستعمال الشرعي للصلاة في حق المكلفين</u>: في مثل قوله تعالى: " أقم الصلاة " وغيرها، نقول أنه قد أريد بها معنى مخصوص زائد عن المعنى اللغوي "الدعاء"، فهو يتضمن أركان معينة وشروط محددة بحيث أنها إذا أديت على غير تلك الوجوه فلا معنى لها، فحكمها حكم المعدومة، كما قال النبي ﷺ للمسيء صلاته :" ارجع فصل فإنك لم تصل".

ويستتبع ذلك أن نفيها في نصوص الشرع هو نفي للمعنى الشرعي، بما يعني عدمها أو عدم صحتها، في مثل قوله ﷺ"لا صلاة بغير طهور"، فمن أدى الصلاة بغير طهور فمع وجود حقيقة الفعل إلا أن المنفي هنا هو حقيقتها الشرعية فهي كالعدم، ولا يصار إلى المعنى المجازي، فيقال مثلا أن المنفي هو كمال الصلاة – إن صح أنه معنى مجازي – فلا مبرر له ولا قرينة دالة عليه، وكذا الشأن في قوله ﷺ :

١- كتاب بدائع الفوائد لابن القيم الجوزية (ص ٣٥).

"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب "، لمن قال بأنه نفي لكمال الصلاة، وإنما هو نفي لحقيقتها الشرعية، أو نفي لصحتها وإجزائها، كما صرحت بعض الروايات كما في " لا تجزئ صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب "، وعلى ذلك يتوجه كل نفي في الشرعيات، فلا مجال للقول بالمجاز ما استقام المعنى الحقيقي.

وبناء على ما تقدم فهناك قاعدة أخرى تلحق بالقاعدة السابقة وهى:

"إن النفي في الأمور الشرعية التي وردت بها النصوص، والواجب اعتقادها والعمل بمقتضاها، إنما يتوجه إلى نفي حقيقتها الشرعية أو نفي صحتها وإجزائها، لا لنفي كمالها كمعنى مجازي حيث لا قرينة دالة عليه".

فقوله ﷺ :" لا عمل إلا بنية " هو نفي لحقيقة العمل الشرعية أو لإجزائه ، كما إن نفي الإيمان في قوله ﷺ :" والله لا يؤمن من لم يأمن جاره بوائقه " أو قوله تعالى: **"وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ"** هو نفي لحقيقة الإيمان الشرعية أو لصحته وليس نفيا لكماله.

ثانيا: المشترك والمترادف

المشترك: هو اللفظ الموضوع لأكثر من معنى أو حقيقة بغير ترجيح لإحداها.

ومن أمثلة المشترك الواقع في اللغة، لفظة "العين" فهي موضوعة في اللغة بإزاء العين الناظرة وعين الماء وعين الذهب وعين الشمس والجاسوس، وكذلك لفظة الجمل للحيوان والحبل الغليظ، ولفظة قسورة للأسد والنبل والرامي.

والمشترك واقع أيضا في الأفعال، مثل " عسعس " للإقبال أو الإدبار أو كليهما، وواقع أيضا في الحروف، مثل اللام المفردة فقد تكون للملكية أو التعليل أو المآل أو الجحود وغيرها.

وقد يقع الاشتراك بين الحقائق اللغوية والشرعية، فمثلا لفظة "الهدى" موضوعة في اللغة لمطلق الإرشاد والبيان، وخصت في الشرع بالهداية إلى الصراط المستقيم كما في قوله: **"قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "**، ومع ذلك فقد وقع الاشتراك في إجابة الصديق لسائله عن رفيقه في الهجرة ﷺ بقوله " هو رجل يهديني السبيل " بحيث يفهم السائل المعنى اللغوي "الدليل" في حين أن مقصوده المعنى الشرعي " الهداية إلى الحق " فتحقق الاشتراك.

وهنا يبرز سؤال: هل يُحمل المشترك على جميع معانيه أو على كل منها على سبيل البدل؛ أي على أي منها؟، أم أن المقصود هو معنى واحد بعينه لا سواه؟، ففي ذلك تفصيل...

فأحيانا يحمل المشترك على كل معانيه أو على أي منها، ومثاله قوله تعالى:" حتى يلج الجمل في سم الخياط " فيمكن حمل الجمل على الحيوان أو حمله على الحبل الغليظ على السواء، وكذلك عسعس على الإقبال والإدبار أو أحدهما.

وقد يحدد السياق واحد من المعاني لا غيره كما في مثل قوله تعالى: " إن المتقين في جنات وعيون " فالأنسب للسياق هنا هو عين الماء لا غيره، وكذلك كل ما لا يصلح له إلا معنى واحدا، ككل الألفاظ ذات المعاني المتناقضة، مثل (جون) للبياض والسواد، و (سليم) للصحيح واللديغ، وغيرها.

وأما القرء فيقول أبو عمرو ابن العلاء: العرب تسمي الحيض قرء وتسمي الطهر قرء، وتسمي الحيض والطهر جميعا قرء.

فإن كان السياق لا يحدد المعنى وجب تحديده بقرائن أخرى ومرجحات من خارج السياق.

فعلى سبيل المثال لفظة (أنى) وردت في الشريعة بمعنى كيف (طلب الحال) في مثل قوله تعالى:" **أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا**" وقد وردت أيضا بمعنى أين (طلب الموضع)، كما في قوله تعالى: "**قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا**" بمعنى من أين وقد حدد المعنى فيهما السياق.

فإذا لم يتعين المقصود منها وتحتم تعيين أحد المعاني دفعا للإشكال ، نظرنا إلى مرجحات من خارج السياق، كالحال في قوله تعالى: " نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم " حيث إن إرادة الكيف تعني على أي الوجوه شئتم، أما إرادة الموضع فتعني القبل أو الدبر، وقد وردت النصوص بحصره في القبل دون الدبر وإذا لا وجه للمشيئة في ذلك، فتعين الكيف.

القاعدة المستخلصة: " يحمل المشترك على جميع معانيه إن صلح لذلك، أو عليها على سبيل البدل (أي منها)، فإن تعذر حمله على هذا الوجه وتتطلب الأمر تعيين أحد المعاني لا غيره، فقد يحدده السياق، فإن لم يعينه السياق وجب البحث عن قرائن أخرى من خارج النص لإزالة الإشكال، مع مراعاة هذا الترتيب ".

<u>المترادف</u>: وهو مقابل المشترك

فالترادف: هو تعدد الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد.

وهو واقع في الأسماء؛ كالقمح والبر والحنطة للحب المعروف.

وفي الصفات؛ كالكرم والجود والسخاء لصفة البذل والعطاء.

كما هو واقع في الأفعال؛ كسابقوا، وسارعوا للمبادرة للفعل.

والترادف معروف وموجود بكثرة في التراث اللغوي كما في الشرع، ووقوعه على هذا النحو يكفي للرد على منكريه.

ثالثا: العام والخاص

معنى العموم في اللغة والاصطلاح والشرع:

المعنى اللغوي: يقال عمَّ الشيء عموما فهو عام بمعنى شمله، بخلاف الخاص، فالعموم هو الشمول، ويقال عمهم الخير أو الجدب إذا شملهم وأحاط بهم.

وفي معناه يرد الحديث: " وإني قد أعطيتك لأمتك ألا أهلكهم بسنة عامة " أي تهلكهم جميعا وتشملهم.

وفي الاصطلاح: العام هو اللفظ الشامل والمستغرق لكل الأفراد أو الأنواع أو المعاني التي يصدق عليها لفظه من غير حصر.

وهذا المعنى يتوافق مع المعنى الشرعي وسنبين ذلك لاحقا.

فمن العام؛ الجمع المعرف بأل، مثل الرجال فهو لفظ يشمل جميع أفراد جنسه، كما في قوله تعالى: " **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ** "؛ أي كل جنس الرجال في مقابل جنس النساء، وهذا بخلاف كلمة رجال، وإن كانت للجمع إلا أنها تعني البعض حتى أقل الجمع، كما في قوله تعالى: "**وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنْ الإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنْ الْجِنِّ** "؛ أي بعض الرجال، وأما ألفاظ العدد منها وإن كثرت كألف رجل فهي وإن استغرقت كل أفرادها إلا أنها محصورة في هذا العدد لا تتعداه، وأما اللفظ المفرد منها، مثل رجل فهو يدل على فرد واحد من جنسه، وهو ما يعرفه النحاة بالنكرة ولا عموم فيها إن كانت مثبتة، ويعرفه الأصوليون بالمطلق، فإن عرف بأل الجنسية وليست العهدية، فهو اسم جنس يفيد الشمول أيضا كما في الحديث " الرجل راع ".

ويدلنا على استعمال العرب –والصحابة منهم – للفظة العام للدلالة على هذا المعنى، ما رواه مسلم عن أبي هريرة ﵁ قال: لما نزلت هذه الآية " وأنذر عشيرتك الأقربين " دعا رسول الله ﷺ قريشا فاجتمعوا،

فعم وخص وقال: " يا بني عبد شمس، يا بني كعب بن لؤي، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب... يا بني عبد مناف... يا بني هاشم ... يا بني عبد المطلب ... يا فاطمة أنقذي نفسك من النار فإني لا أغني عنك من الله شيئا "، فقال " عم وخص " أي بدأ بالأشمل والأكثر استغراقا للأفراد ثم الأقل.

هذا٠٠ وللعموم صيغ وألفاظ خاصة موضوعة في اللغة حقيقة لتدل على شمولها لمتعدد، فهناك حاجة في كل اللغات إلى وجود مثل تلكم الألفاظ لتعبر عن الأعداد الغير متناهية والغير محصورة، حيث يتعذر على المتكلم احصاء كل الآحاد أو الأنواع.

صيغ العموم ودليل إفادتها الشمول:

١- صيغة كل وجميع، كما في "وإن كل لما جميع لدينا محضرون "، يقول ابن هشام في مغني اللبيب: إن لفظة كل موضوعة في اللغة أصلا للاستغراق سواء دخلت على نكرة كما في " كل نفس ذائقة الموت "، أو دخلت على معرفة مثل "**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**".

ويقول الأصوليون: إن " كل " موضوعة في مقابلة البعض بمعنى أن نفيها يتضمن إثبات للبعض، فنقول " جاء كل عالم " ونفيه " ما جاء كل عالم " أي جاء بعضهم.

أما الألفاظ؛ كافة.. وقاطبة.. وجميعا.. وأجمعون.. وما في معناها، فهي مؤكدات وقرائن على بقاء اللفظ العام على عمومه، وأنه لم يرد به الخصوص أو أنه يحتمل التخصيص.

٣- الجمع المعرف بـ (أل) الحرفية - وليست الاسمية كالتي في " والعاديات ضبحا " - ومثاله في لفظة المشركات من قوله تعالى: " **وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**"، فبمقتضى العموم يحرم نكاح كل المشركات، ولكن قد يأتي نص آخر يخرج البعض من هذا الحكم ويخصصه بالبعض؛ كما فى قوله تعالى :

" **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ**" فأخرجتهن الآية من الحكم السابق وبقى سائر المشركات مشمولات بهذا الحكم، وقبول التخصيص دليل على إفادة العموم، وقد لا يأتي النص المخصص فيبقى اللفظ على عمومه كما في قوله تعالى" **وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ**".

٣- المفرد المعرف بـ (أل) الجنسية، وليست العهدية سواء كانت لمعهود ذكرى؛ كما في " **فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ**"، أو لمعهود ذهني؛ كما في " وأطيعوا الرسول " أو لهما معا كما في " وأقيموا الصلاة " فهي صلاة مخصوصة، فكل ذلك لا عموم فيه.

ومثال المفرد المعرف بأل الجنسية لفظة " الإنسان "، كما في قوله تعالى:" **إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ..**" فلم تدل لفظة الإنسان على فرد واحد بدليل إخراج جمع منه بالاستثناء.

٤- المضاف إلى معرفة سواء إلى المفرد كما في قوله تعالى: "**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا**" فعدم احصائها يدل على شمولها لكل نعم الله، وكذلك قول الرسول ﷺ: " منعت العراق درهمها " أي كل دراهمها، وكذلك إن كانت مضافة إلى جمع كما في قوله " **يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ**" وقد فهم منه الصحابة دخول فاطمة في حكم الأولاد العام، فلها أن ترث أباها، حتى أخبرهم أبو بكر رضي الله عنه بقول النبي ﷺ " نحن معاشر الأنبياء لا نورث " فخرجت فاطمة بهذا التخصيص من العموم السابق، وبقي غيرها مشمولا به.

٥- النكرة في سياق النفي، ويكون النفي إما بـ (لا) أو (ما)، كما في كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" أو " ما من إله إلا الله " فهو نفي لكل الآلهة عدا الله عز وجل، أو يكون بـ (لم) كما في "ولم تكن له صاحبة" فهي نفي لكل الصواحب، وقد يكون النفي ب (ليس) كما في "ليس عليكم جناح" أي ليس ثمة تأثيم، أو يكون بـ (لن) كما في " فلن يضروا الله شيئا" مطلق الأشياء، أو بـ(إن) كما في "**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** " أى كل شيء.

وكذلك يكون بما فيه معنى النفي؛ كالنهي والاستفهام على غير حقيقتيهما كما في قوله:" هل إلى مرد من سبيل " فلا سبيل، وهكذا يتبين عدم إرادة المفرد وإنما الكل.

٦- الأسماء الموصولة وصلتها فهي بدون صلتها مبهمات، (كمن) في قوله: "**وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ** " فهي بمعنى كل، ومثلها (ما) في قوله "**وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**"، و (الذي) وهي إن كانت للمفرد كما في قوله "**وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمْ الْمُتَّقُونَ** " فقد شملت كل من جاء بالصدق بدليل وصفه بالجمع" أولئك هم المتقون "، وكذا (التي) كما في قوله " **وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا**" فقد وصفت الجمع، وصلحت لضرب المثل،وأيضا (اللذان)كما في "واللذان يأتيانها" أي كل من على شاكلتهما،(والذين) كما في" والذين يتوفون منكم " و (اللاتي) كما في "واللاتي يئسن من المحيض " أي كلهن، إلا أن يراد بها الخصوص، والسياق كاشف لذلك.

٧- أدوات الشرط (من) و (ما) في مثل قوله تعالى: "**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه** " وقد وصفها النبي ﷺ بالآية الجامعة، و(ما) في قوله: " **وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** "، أما (أي) الشرطية كما في: "**أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**" أو ما في حكمها (كأين) في مثل قوله: "**أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُّمْ**" فعمومها بدلي وليس شمولي، أي تدل على واحد غير معين من المتشاركين في أمر يعمهم، وسيرد بيانه في المطلق.

٨- الخطاب بصيغة الجمع كما في "**فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** " فهو يعم كل المخاطبين وقد يخص بالمكلفين.

٩- العموم في الأحكام -الأوامر والنواهي وما في حكمها- كما في "حرمت عليكم الميتة " فالتحريم عام ينصرف إلى كل وجوه الانتفاع إلا أن يخصصه السياق أو قرائن أخرى، وهذا ما فهمه الصحابة من الآية

حتى جاء التخصيص بحديث شاة مولاة ميمونة، وفيه " لما مر رسول الله ﷺ على شاة ميتة فقال "هلا انتفعتم بإهابها" فقالوا إنها ميتة فقال إنما حرم أكلها، وكذا قوله تعالى **"وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ الْعَفْوَ"** فهو يحمل على كل صور الإنفاق - فرضه ونفله - بدليل الجواب في الآية الأخرى"قل ما أنفقتم" فعبر عنه باسم الموصول.

فكل من هذه الصيغ هي موضوعة أصلا لإفادة الشمول والاستغراق لكل الأفراد والأنواع والمعاني التي يصدق عليها لفظها، وليس البعض كما أوردناها جميعا، وسقنا مع كل منها الدليل على إفادتها العموم، والضابط لذلك أن يصلح أن تحل "كل" محل أي منها.

وهذا ما كان يفهمه العربي حال نزول الوحي – والصحابة من جملتهم – من هذه الصيغ، وليس أدل على ذلك من أنهم فهموا من صيغة المفرد المعرف بأل الجنسية في قوله تعالى: " **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ** "، وقوله "**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي** " أنها عامة تشمل كل سارق وكل زانٍ ولا تختص بصاحب الواقعة.

وهذا ما كان يفهمه حتى مشركي العرب، فلما نزلت الآية "**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ..**" فقد فهم أحدهم العموم من صيغة (ما) الموصولة؛ أي كل ما تعبدون فقال: لأخصمن محمداً، فقال: " قد عُبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ " فنزل قوله تعالى: "**إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ** "، فاستثنت هذه الآية البعض من الحكم العام السابق، وكما قلنا أن قبول التخصيص دليل على إفادة العموم.

هذا من ناحية اللغة التي حذقها العرب وخاصة الصحابة. . . .

أما من ناحية الشرع فقد استعملت هذه الصيغ فيه بما يدل على أنها إذا وردت مستقلة وبدون أي من القرائن سواء المخصصة أو المبقية

للعموم، فهي بذاتها تفيد استغراقها لكل أفرادها لا بعضهم وهذا هو عنوان الحقيقة الشرعية.

وسنورد أمثلة للفظة واحدة، لبيان أنها إذا ما أطلقت وتعرت عن القرائن فهي تفيد الشمول، ولم تحتج لقرائن للدلالة على الكل، وإنما احتاجتها للدلالة على البعض.

ونقصد لفظة "الناس"؛ ففي قوله تعالى: " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى..**" وقوله تعالى: " **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...**" ونظائر ذلك، لم تحتج اللفظة إلى قرائن للدلالة على كل الناس، وهذا هو عنوان الحقيقة؛ أي أنها في الشرع مستعملة لإفادة الشمول كحقيقة شرعية، ولكي يقصد بهذه اللفظة البعض فلابد لها من قرائن مخصصة تنفي إرادة العموم، أي أنها مستعملة على خلاف حقيقتها؛ كما في قوله تعالى:"**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** "، فمن استطاع هي بدل بعض من كل، فهذه قرينة دلت على أن المقصود بعض الناس، أي أنها قد صحبتها قرينة تنفي بقاءها على عمومها.

قواعد هامة

١) الحكم المتعلق بصيغ العموم تلك يشمل كل أفرادها أو أنواعها أو معانيها، لأن الحجة قائمة بكل ما يفيده اللفظ، فهو معنى ظاهر في إفادة الكل ومتبادر إلى الفهم، ونقول ظاهر لاحتماله التخصيص، بأن ترد قرينة تخرج بعضا من هذا الحكم، كما في قوله تعالى: " **وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ** " فهو ظاهر في تناوله لكل المشركات حتى خصصت بما عدا الكتابيات، فما عداهن يبقى مشمولا بالحكم الأول نصا، فإذا لم يخصص حتى انقطع الوحي، فيبقى على عمومه نصا وليس ظاهرا كما في قوله: " **وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ** ".

٢) إنه ليس ثمة إجمال في إفادة اللفظ العام للشمول لكل أفراده، فهذا مالا يوصف بإجمال أو بيان، وإنما الإجمال والذي يحتاج إلى بيان إنما

يتعلق بشروط وتفاصيل إنفاذ الحكم فيمن شملهم اللفظ، وهذا أمر آخر لا يترتب عليه إخراج البعض من الحكم العام، وإذا ما كان ثمة إجمال في موضع ما من عبارة النص العام، فلا يمنع ذلك الإجمال من حمل اللفظ على عمومه ولا يسوغ حمله على البعض، وإنما يتعين علينا أن نلتمس بيانا لذلك الإجمال من نصوص أُخر دون أن يؤثر ذلك في إفادة اللفظ العام للشمول.

فمثلا فى قوله تعالى: " انفقوا مما رزقناكم.." فعمت ما الموصولة كل انواع المال، فليس ثمة اجمال فى النوع، وانما الاجمال واقع فى الانصبة والمقادير، فيلتمس بيانها من نصوص أخر.

٣) إن التصريح بذكر بعض الأفراد الداخلة في الحكم العام عقيبه أو منفصلا عنه مشمولين بنفس الحكم فليس بمخصص للحكم ولا يعني اختصاص تلك الأفراد بالحكم المتعلق باللفظ العام، كما أنه ليس بمبين لما يتصور أنه إجمال في اللفظ العام، فقوله تعالى: " **مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ** " فذكر جبريل وميكال بعد عموم الملائكة لا يفيد اختصاصهما بعدم العداوة دون غيرهما من الملائكة، وليس هو لبيان المقصود باللفظ العام، وكذلك قوله تعالى "**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ** " والذي يثبت المتاع لعموم المطلقات لا يخصصه ولا يبينه ما ورد في شأن غير الممسوسة من قوله: "فمتعوهن ".

أنواع العام

ما تقدم كان بصدد الكلام عن إفادة اللفظ العام ودلالته على العموم.

أما من حيث بقاء اللفظ العام على عمومه أو احتماله للتخصيص أو لكونه قد أريد به الخصوص ابتداء، فينقسم العام بإزاء ذلك إلى ثلاثة أنواع:

١) **العام الباقي على عمومه**: وهو الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه، سواء كانت القرينة لفظية، كما في قوله تعالى: **"قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً "** وقوله **" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ "**، فلفظة (الناس) عامة تفيد الشمول إلا أنها قد تحتمل التخصيص، فأتت كلمة (جميعا أو كافة) لتؤكد بقاءها على عمومها وتقطع السبيل على احتمال التخصيص.

وقد تكون القرينة في دلالة السياق على سنة كونية لا تتغير، كما في قوله تعالى**"وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ "**، أو في دلالته على قدر الله النافذ وقضائه المبرم مثل **"كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ "** أو في دلالته على صفات الله المطلقة، مثل **"وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "** وقوله **" وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "**، فكل ما ذكرنا باقي على عمومه ولا يحتمل التخصيص.

٢) **العام المخصوص**: أي أنه قد أريد باللفظ العام ابتداء معنى خاص أو أريد به بعض أفراده، فالعام المخصوص هو الذي صحبته قرينة تفيد إرادة البعض وتنفي بقاءه على عمومه، سواء كانت القرينة لفظية أو عقلية، وهنا يقال يحمل العام على الخاص.

فالقرينة اللفظية؛ كما في قوله تعالى:**"الَّذِينَ قَالَ لَهُمْ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ"** فالناس الأولى وهي لفظة عامة قد استعملت للتعبير عن القائل وهو فرد، وهي غير الناس الجامعين، وهم بخلاف من قيل لهم، فقد أريد بكل منها البعض ابتداء ولم يرد العموم الذي وضعت له.

ونقول أن التخصيص بالمتصل استثناء كان أو صفة أو غاية له نفس الدلالة؛ أى أن العام فيه أريد به بعض افراده، وسنبين ذلك لاحقا.

وأما القرينة العقلية: وهي أن يوجب العقل قطعا أن المراد من اللفظ العام بعض أفراده كما في قوله تعالى: **"وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ "** فلما كان

سليمان قد أوتي أكثر منها وما ليس عندها، فهي قطعا لم يكن لديها كل شيء.

٣) **العام المحتمل التخصيص**: وهو أن يرد اللفظ العام مستقلا ولم تصاحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه وتبقيه على عمومه، ولا قرينة تفيد إرادة الخصوص، وهو بذلك - وبحسب ما يقتضيه وضع اللفظ في اللغة وباستعمال الشرع - يفيد العموم واستغراقه لجميع أفراده، حتى يرد دليل التخصيص، وهو بعده يفيد عموم ما بقي من أفراده فيقال بحمل العام على ما عدا الخاص، مثل"أحل الله البيع"، فبمقتضى هذا النص مستقلا فكل البيوع حلال حتى تأتي نصوص أُخرى تخرج بعض البيوع من حكم الحل، كبيع الخمر مثلا وغيره ؛ وجل العمومات جارية على هذا النحو، وهذا النوع هو الذي يرد عليه التخصيص.

تخصيص العام

وهو متعلق بالنوع الثالث من أنواع العموم فحسب، وسنبين ذلك بعد التعريف.

تخصيص العام: ونعني به إخراج بعض الأفراد أو الأنواع أو المعاني التي كان يشملها اللفظ العام من الحكم المتعلق به، بحيث لا ينطبق الحكم إلا على ما بقي منها، وهنا يقال يحمل العام على ما عدا الخاص.

مثال ذلك قوله تعالى:" **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ** "، فمن هذا النص مستقلا تحرم كل ميتة، ثم يأتي الحديث "أحل لكم ميتتان الحوت والجراد" فيخرجهما من الحكم العام، ويبقى كل ميتة عداهما حرام، وهذا هو معنى التخصيص، ولا يكون التخصيص إلا بدليل منفصل.

أما ما اعتبره بعض الأصوليين تخصيصا بالمتصل –الاستثناء والوصف والغاية - فهو من العام المخصوص وليس بتخصيص.

فالتخصيص كما ذكرنا هو إخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم، وما لم يدخل وهو ما استثنى بالمتصل فلا يصح إخراجه، إذ لم يشمله الحكم ابتداء، ففي كلمة التوحيد " لا إله إلا الله " فلفظ الجلالة (الله جل شأنه) لم يكن داخلا في حكم الآلهة المنفية بـ " لا إله " حتى يخرج، والمعنى كل ما عدا الله منفي عنه صفة الألوهية، وما اعتبروه دليلا للتخصيص وهو الاستثناء هنا، ما هو إلا قرينة لعدم إرادة العموم، ويتأكد ذلك في قوله تعالى: **"إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا.."**، فالذين آمنوا واستثنوا بإلا لم يكونوا داخلين في حكم الخاسرين، وإنما الاستثناء بإلا هنا ما هو إلا قرينة إرادة الخصوص باللفظ العام " الإنسان " أي كل ما عدا الذين آمنوا خاسرون.

وسواء كان الاستثناء هو دليل التخصيص كما يقول البعض، أو أنه قرينة على إرادة الخصوص، فقد اشترطوا فيه أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وهذا ما لا فائدة منه، فما كان منه على هذا الوصف فإلا فيه ليست للاستثناء، وإنما هي للاستدراك بمعنى لكن، كما في قوله تعالى: **"لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلا تَأْثِيماً * إِلاَّ قِيلاً سَلاماً سَلاماً"**.

- وأما اشتراطهم إخراج الأقل عددا دون الأكثر فيرد عليه قوله تعالى: **"إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ الْغَاوِينَ "** فهم الأكثرون.

وبالإضافة إلى الاستثناء مما عدوه تخصيصا بالمتصل الوصف والغاية، وهو على قولنا قرينة إرادة الخصوص.

فالوصف: يقل به الشيوع وتتحدد المعاني والأفراد، كما في قوله تعالى: **"وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ "** فلم يقصد كل شيء مطلقا.

والغاية: وهي نهاية الشيء، وبها يكون الحكم ليس مستأنفا ولا مطلقا، فالأول (غير المستأنف)؛ في قوله: **"لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ "**، وتعني ثبوت التحريم قبل الإفاقة وانتفاءه بعدها.

والثاني(غير المطلق)؛ لفظة اليد من قوله تعالى:"وأيديكم إلى المرافق" وليس مطلق اليد.

تخصيص العام بالمنفصل: أما وقد حصرنا مصادر التشريع في الكتاب والسنة وكذا بيانهما لا يكون إلا بهما، فالتخصيص كنوع من البيان لا يكون إلا بنص من القرآن والسنة، وكل منهما يخصص الآخر وبلا أسبقية، فكلاهما وحي من الله، وسواء كان النص المخصِص أو المخصَص متواترا أو آحادا طالما ورد من طريق صحيح، ووقوع كل ذلك في الشرع كاف للرد على من أنكر بعضه، وإليكم الأمثلة في كل حالة:

١) تخصيص الكتاب بالكتاب، ومثاله، تخصيص آية العدة من قوله تعالى: "**إِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ** " بآية الأحزاب "**ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا** " فخرجت بمقتضاها الغير ممسوسة، وكذا تحريم نكاح المشركات عموما في سورة البقرة، فخصصتها آية المائدة بغير الكتابية.

٢) تخصيص الكتاب بالسنة، فمثاله قوله تعالى: " **يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ** " القاضي بتوريث كل أولاد المسلمين، فخرج منهم القاتل بقول النبي ﷺ " ليس للقاتل ميراث "، والكافر بحديث " ولا يرث الكافر المسلم "، وأبناء الأنبياء بحديث " نحن معاشر الأنبياء لا نورث "، وكذلك تخصيص قوله تعالى:" **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ** "بحديث " يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب" وغيره.

٣) تخصيص السنة بالكتاب: ومثاله، تخصيص عموم الناس في الحديث " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله..." بغير أهل الكتاب بمقتضى قوله تعالى: "**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ...**" إلى قوله: " **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** " فهم لا يقاتلون على الشهادة والإسلام.

٤) تخصيص السنة بالسنة: ومثاله أيضا تخصيص الناس في الحديث السابق" أمرت أن أقاتل الناس " بحديث عبد الرحمن بن عوف في المجوس " سُنوا فيهم سنة أهل الكتاب ".

مسائل متفرقة

أولها: حكم العام اذا ورد على سبب خاص أو إجابة عن سؤال خاص:

يقول الآمدي: " كثير من العموميات وردت على أسباب خاصة؛ فآية السرقة " والسارق والسارقة " نزلت في سرقة المجن، وآية الظهار "والذين يظاهرون " نزلت في حق مسلمة بن حجر، وآية اللعان " والذين يرمون أزواجهم " نزلت في حق هلال بن أمية، وكل من هذه الآيات نزلت بصيغة العموم، ولأن الحجة قائمة على ما يفيده اللفظ فهى تشمل كل مايدل عليه لفظها، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وكذا الشأن في الإجابة بالعموم على سؤال خاص؛ حيث أن عدول المجيب عن الحكم الخاص المسئول عنه إلى العام دل على إرادة العموم؛ ففي الحديث: أن قوما قالوا: يا رسول الله إنا نركب البحر ولو توضأنا بما معنا من الماء خشينا العطش، فلو أجاب الرسول بنعم؛ أي كان الجواب غير مستقل بنفسه لاحتمل إفادة خصوص نفس الحالات، أما عدول الرسول ﷺ في جوابه عن السؤال الخاص إلى التعبير بألفاظ عامة بقوله " هو الطهور ماؤه الحل ميتته " فدل على أن ماء البحر الطهور صالح لكل أنواع التطهر من وضوء وغيره، وفي حال الضرورة والاختيار.

وليس ذلك للسؤال فحسب ولكن لكل عدول عن خاص بألفاظ عامة، فعندما مر الرسول ﷺ بشاة مولاة ميمونة وهي ميتة قال: " أيما أهاب دبغ فقد طهر " فلا خصوص لشاة مولاة ميمونة، ولا خصوصية أيضا لجلد الشاة الميتة، بل كل الجلود.

ثانيها: أقضية الرسول ﷺ لواحد من الأمة:

نقول بأنها ثابتة لكل الأمة إلا أن يُصرح باختصاص المخاطب وذلك للآتي:

١- النصوص الدالة على عموم الرسالة، وأن الرسول ﷺ مبعوث للناس كافة، مثل قوله تعالى: **"قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً"**، وقوله تعالى: **"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً "**.

٢- أن شرع ربنا وبيانه إنما ينتفع به كل المسلمين، كما قال تعالى: " ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة للمسلمين".

٣- ما ورد من النصوص بأن النبي ﷺ معني بجملة الناس وليس بآحادهم، كقوله ﷺ " إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة "-(صححه الألباني في السلسلة والمشكاة)- إلا أن يصرح باختصاص صاحب الواقعة، كما هو الحال حين سأله أبو بردة عن أضحيته بجزعة من المعز فقال ﷺ: "تجزئُك ولا تجزئ أحدا بعدك "، فقام دليل الاختصاص.

٤- أن هذا ما كان يفهمه الصحابة من أقضية الرسول للواحد، فقد فهموا من حديث الرسول حين قال له الأعرابي " هلكت وقعت على امرأتي في نهار رمضان " فقال ﷺ "اعتق رقبة" أن قضاءه عام لك مواقع لامرأته في رمضان أو صوم واجب، ولإيقاع هذا الحكم على العموم يلزم الآتي:

أ- تحديد الوصف المؤثر في الحكم، وهو هنا وقاع مكلف لامرأته في صوم واجب، وإخراج أي وصف غير مؤثر متعلق بصاحب الواقعة مثل كونه أعرابي أو مدني أو غيره، أو اختصاص نهار رمضان بذلك،ومثله حديث بنتي سعد بن الربيع في توريث البنتين، وسبق الإشارة إليه.

ب- تحقيق مناط الحكم والعلة المنصوص عليها، كما في رد النبي ﷺ عمن سأله عن بيع الرطب بالتمر، فقال ﷺ " أينقص الرطب إذا يبس " قالوا: نعم، قال: "فلا إذن"، فقد تحقق النبي ﷺ من وجود العلة في النهي عن البيع وهي وقوع التفاضل، وكذا كل بيع يتحقق فيه وقوع التفاضل.

وكذلك حين سأله قوم عن شراب لديهم يستعينون به على برد بلادهم، فقال: أو مسكر هو؟ قالوا نعم، قال: " فاتركوه"، فالحكم تحريم كل شراب متحقق فيه علة الإسكار.

ثالثها: ورود قيد - استثناء كان أو إشارة – بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى جميعها أم إلى الجملة الأخيرة وحدها؟

فالاستثناء كما في قوله تعالى: " **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *** ".

والإشارة كما في قوله تعالى: " **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**".

لقد تباينت آراء أهل الأصول وأصحاب المذاهب في هذه المسألة إلى أقوال أجملها الشوكاني في إرشاده في ستة أقوال، وهاكم ملخص ما أورده: " ينسب إلى الشافعية والمالكية والحنابلة القول بالعود إلى الجميع، وينسب إلى أبي حنيفة وجمهور أصحابه القول بالعود إلى الجملة الأخيرة، وذهب الباقلاني والأشعرية والمرتضى من الشيعة واختاره الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي إلى الوقف سواء للاشتراك أو لغيره، ومنهم من فصل القول بذكر مسوغات العود للجميع أو الموانع منه، إما باعتبار أنواع الجمل، أو باستقلال أو تعلق الجمل ببعضها، ومنهم من اعتبر مقصود الجمل وأغراضها، أو كون الواو للابتداء أم العطف".

وبعد أن استعرض الشوكاني هذه المذاهب قال: " وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسألة وساقوا من أدلة المذاهب ما لا طائل تحته، فإن بعضها احتجاج بقضية خاصة في الكتاب والسنة قد قام الدليل على اختصاصها، وبعضها تستلزم القياس في اللغة وهو ممنوع ".

وقد انتهى إلى القول: " والحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن القيد الواقع بعد الجمل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لا من نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائد إلى جميعها " ثم أجمل أدلة الجميع هكذا: "فالقائلون بالعود على الجميع يرون أن عطف الجمل يجعلها بمنزلة الجملة الواحدة، ومن نازعهم سلم بذلك في المفردات دون الجمل، كما أنهم قاسوا الاستثناء على الشرط والاستثناء بالمشيئة فالعود فيهما على الجميع باتفاق، ومن نازعهم فرق بين الاستثناء والشرط، ومن قال بعود الاستثناء على ما يليه فحسب قال إنه ظاهر فيه فلا يعدل عنه إلا بدليل، وأجيب بمنع دعوى الظهور تلك.

ولنافي تقرير تلك المسألة – كما هو متبع بالرجوع إلى اللغة واستقراء نصوص الشرع– ما وجدناه أن أهل اللغة يرون أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة لَكْنَة وَعَيّ، فنقول – والحال كذلك – فإنه لما كانت نصوص الوحي منزهة ومبرأة من هذا الوصف، فإن امتناع تكرار الاستثناء إنما يعني أن الاستثناء الوحيد المذكور عقيب تلك الجمل ظاهر وراجح في العود على الجميع حتى لو لم يفصح دليل على ذلك، ولا يعدل عنه إلا بدليل، ويصبح العود إلى بعضها أو آخرها تحكما بلا دليل، فإذا أفصح دليل لتأكيد العود إلى الجميع أو قام دليل على امتناعه تعين لزوم أحدهما.

ونقول إن هذه النتيجة تتفق مع استقراء نصوص الشرع والأمثلة الواردة بها كما يلي:

فما أطلق منها دون دليل على التعيين ورجح فيه العود إلى الجميع فذلك كما في قوله تعالى: " **وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ** " فهنا ذكر جمل متعاطفة وعقب عليها بالإشارة في " ومن يفعل ذلك "، ومعلوم أنها تعني أيا من ذلك أو كله وليس الأخير فقط، ثم ذكر العقاب بقوله " **يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً** " ثم استثنى "**إِلاَّ مَنْ تَابَ** " فالاستثناء يعود إلى

التوبة من أي منها أو جميعها، ولا تعلق له كما الإشارة إلى الجملة الأخيرة فحسب، وكذا الحال في الحديث " لا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه "، فالاستثناء بالإذن لا ريب عائد إلى كلا الأمرين وخلاف ذلك تحكم بلا دليل.

وأما ما ورد فيه مانع يمنع العود على الجميع فكثير في نصوص الوحي، سنذكر بعضها ونتعقبها ببيان لطبيعة هذا المانع سواء بقرينة سياق أو خارجة، نذكر منها:

قوله تعالى: " فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا"، فالعود هنا على الأخير فحسب لأن التصدق من مال الدية وهو حقهم ولا حق لهم في الرقبة، وقوله تعالى: " **الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُوْلَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**" وقد حدد السياق العود على الطيبات دون الخبيثات، إذ أن الخبثاء هم أصحاب مقالة السوء.

وقوله تعالى في سورة الواقعة بعد ذكر الأصناف الثلاثة (أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقون)، قال: "أولئك المقربون" ولا ريب في أن الإشارة لا ترجع إلى أصحاب المشأمة وهم الصنف الثاني، ولا ترجع للاول للانقطاع، فتعين الأخير "السابقون".

ومثله قوله تعالى: " **ثم أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**" فهذا الوصف "الفضل الكبير" ليس لأحد إلا السابقين، ومن الشواهد والقرائن المؤكدة لاختصاصهم به ما ورد في آية الشورى في قوله تعالى: " **تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ** " فهذا جزاؤهم ثم عقب عليهم بقوله: "**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**" وأشار اليهم بقوله: ذلك هو الفضل الكبير، وهي نفس الإشارة السابقة ولا تعلق لها بالظالمين.

وأما قوله تعالى: " **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** "، فعلى اعتبار أن الجمل الثلاث المتعاطفة قد تضمنت حكمين وخبر، والأخير وصف لمن استحق هذين الحكمين، ولكونه مستقلا بموصوفه، فالاستثناء إذن عائد إليه وحده.

أما إذا اعتبر حكما يضاف إلى الحكمين السابقين، فالأصل أن يعود الاستثناء إلى الجميع، أما وقد أخرجت السنة الحكم بالجلد من الاستثناء، وكذا أخرج التأبيد قبول الشهادة منه، فبقى الحكم بالتفسيق هو وحده المرفوع بالتوبة.

رابعا: المطلق والمقيد

المطلق في اللغة: هو المرسل بلا قيد، يقال أطلقت الناقة إذا أرسلتها ترعى حيث تشاء.

والمطلق في الاصطلاح: هو ما يدل على فرد شائع في أفراده وغير محدد، أو أفراد على الشيوع غير معينين؛ كرجل فهو يصدق على واحد من جنسه غير محدد، وكذا رجال فتطلق على البعض دون تعيين.

والتقييد يعني تحديد هذا الفرد وتمييز الأفراد المقصودين دون غيرهم؛ فيقال رجل شاب، ورجال مؤمنون.

صيغ المطلق: فكما أن للعموم صيغ مخصوصة فكذا المطلق، منها:

١- النكرة المثبتة؛ كبقرة في قوله تعالى: " إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة " بمعنى أي بقرة ومن ثم ساغ لهم أن يسألوا عن لونها وماهيتها وكل ذلك تقييد لها، وقد أجيبوا عما سألوا.

٢- لفظة أيّ بتشديد الياء، وهي في مقابل كل في العام، فعموم المطلق بدلي بمعنى واحد من متعدد فيعبر عنه بأي، وليس شمولي يتناول جميع الأفراد لذا يعبر عنه بكل، وأيٌّ هذه قد تكون استفهامية كما في قوله تعالى: " **أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا** " بمعنى أي واحد منكم؟، وقد تكون شرطية كما في قوله تعالى: " **أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ** " بمعنى أي واحد منهما، على خلاف أيّ الموصولة التي في قوله تعالى: " لننزعن من كل شيعة أيهم أشد " بمعنى الذين فهي للعموم.

٣- الأحكام سواء كانت على الوجوب أو الحظر أو الإباحة فهي مطلقة ومستأنفة تتناول أي الأفراد التي شملها الحكم دون تحديد لنوعه أو مقداره أو غيره، كما في الحديث: " لا نكاح إلا بولي " فتحريم كل نكاح بغير ولي هو عموم وخصوص، أما الإطلاق هنا فهو في عدم تحديد واحد من الأولياء فيجوز أي واحد.

فإن دل دليل على تقييد المطلق عمل بالقيد كما في قوله تعالى:" من بعد وصية يوصي بها أو دين " فإن الوصية هنا وردت مطلقة عن التقييد بمقدار معين، ولكن قام الدليل على تقييدها بالثلث، كما في قول النبي ﷺ لسعد " الثلث والثلث كثير ".

تقييد المطلق: والقيد قد يكون صفة أو غاية أو استثناء كالآتي:

١- التقييد بالوصف سواء كان النعت النحوي كما في"بقرة صفراء" أو "شهرين متتابعين" أو حال كما في "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم" أو بما المصدرية كما في " **وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً** " أو الجار والمجرور كما في "**رِجَالٌ مِنْ الإِنسِ**" وهنا يحمل المطلق على المقيد (بعض أفراده).

٢- التقييد بالغاية وتعني نهاية الحكم كما في "**ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** " أي أن التحريم مستأنف حتى يطهرن ويحللن حال الطهر، وفي معناها قول النبي ﷺ: " وافطروا لرؤيته " أي أن الصيام مستأنف حتى ترونه، بمعنى الشرط الشرعي، وهنا فالقيد (الطهر أو الرؤية) اثبت حكما مغايرا لما قبله.

٣- التقييد بالاستثناء كما في الأمر بكتابة أي دين من قوله تعالى: " **إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ** " فقد استثنى بهذه الآية " إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها " أي يكتب أي دين إلا ما كان تجارة حاضرة، ونقول هنا يحمل المطلق على ما عدا المقيد، أي يحمل على ما بقى من أفراده غير المقيدين.

حكم المطلق: يعمل بالمطلق على إطلاقه حتى يثبت ما يقيده، كالشأن في إطلاق الرقبة في كفارة الظهار "**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** " وكفارة الإيمان "**أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** " فإن الرقبة بإطلاقها تدل على إجزاء المؤمنة أو الكافرة.

حكم المقيد: يعمل بالمقيد على تقييده حيثما ورد مقيدا، وذلك كقوله تعالى: "**وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ** " فقد قيد القتل بكونه

خطأ فوجبت الكفارة فيه دون غيره، وقيدت الرقبة بالمؤمنة فلا تجزئ الكافرة.

مثال جامع للإطلاق والتقييد: قوله تعالى:" **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً...**" جمعت هذه الآية بين الإطلاق والتقييد فذكرت الرقبة مطلقة فتجزئ المؤمنة أو الكافرة، وقيد الشهران بالتتابع فلا يجزئ الصيام المفرق، وقيد الصيام والتحرير بكونهما قبل التماس بينما لم يقيد الإطعام بذلك، فصح أن يكون قبل أو بعد التماس إلا أن يدل دليل على تقييده.

الفصل الثالث

دلالة العبارات والجمل على المعاني

ما سبق بيانه كان بخصوص دلالة اللفظ المفرد على المعنى الذي تدل عليه مادته المعجمية، سواء المعنى اللغوي الموضوع له اللفظ أو معناه الشرعي المعبر عن مراد الله منه.

ومن المعلوم أيضا أن الألفاظ لها وظائف أخرى نحوية أو بلاغية أو غيرها مما يساعد في تجلية المعنى أو تحديده أو الكشف عن معانٍ جديدة، ولا تتحقق هذه الوظائف إلا حال تركيب الألفاظ في الجمل وحين تعلق كل منها بغيره، فإذا كانت الألفاظ مختارة بدقة بحيث تعبر عن المعاني المقصودة، ووظفت كل منها توظيفا صحيحا، ووضعت في موضعها اللائق في تأليف متلائم، فلا ريب أن الجمل المؤلفة ستكون معبرة عن المعنى المراد بطريقة صحيحة وواضحة، وهو الشأن في نصوص الوحي قرآنا كان أو سنة، فلا يقال في مثله أن المعنى غير مراد أو ليس عليه العمل أو اللفظ غير مقصود أو يستعجل في التأويل بلا مبرر كما يقول البعض، وعليه لكي نفهم المعنى المراد في النص، فبالإضافة إلى الوقوف على معاني الألفاظ المفردة، علينا التحقق - حال تركيبها - من علاقة كل منها بغيرها وكيف وظفت وانتظمت في الجمل لتخدم المعنى المراد.

تركيب الجمل والأساليب وأنواعها:

تتركب الجمل وتتألف من نسبه وإسناد الألفاظ المفردة إلى بعضها بحيث تؤدي معنى مفيد، فمثلا:

إذا قال قائل: قرأ محمد .. أو محمد قارئ .. أو محمد ليس بقارئ.

فقد أسند إلى محمد القراءة إثباتا أو نفيا، ويسمى هذا النوع من الجمل بالجملة الخبرية أو الأسلوب الخبري، لأنها تضمنت خبرا أراد قائله أن

يعلم السامع بالحكم الذي تضمنته الجملة، وهذا هو المقصود الأصلي للجملة الخبرية وهو الإعلام عن المعنى الذي يؤديه الألفاظ والتراكيب الواردة بالجملة.

فإذا كان مدلول الجمل والحكم الوارد بها مطابقا للواقع كان الخبر صادقا، وإن لم يكن مدلولها مطابقا للواقع كان الخبر كاذبا، لذلك عرف الأصوليون الأسلوب الخبري – تمييزا له عن غيره – هكذا ... الاسلوب الخبرى: "هوالكلام الذي يحتمل الصدق أو الكذب "، وأضاف بعضهم" لذاته " أي بغض النظر عن خصوصية المخبر أو طبيعة الخبر، إذ إنه من المعلوم أن أخبار الله ورسوله واجبة التصديق، بخلاف أخبار المتنبئين والدجالين، ومعلوم أيضا أن البديهيات واجبة التصديق والمستحيلات واجبة التكذيب.

ولنا وقفة قصيرة مع نوع من الجمل الخبرية خاص لكثرة وروده في الشرع وهو جملة القصر.

جملة القصر: الأصل في الجملة الخبرية أن تتضمن حكما واحدا إما الإثبات أو النفي، ومع ذلك فقد تتضمن الجملة الواحدة الحكمين معا؛ فجملة: " لا يعلم الغيب إلا الله " فيها إثبات علم الغيب لله ونفيه عن كل ما سواه، ونسَمي تلك الجملة بجملة القصر.

وللقصر طرقه منها؛ النفي والاستثناء، وإنما ، والعطف بلا وبل ولكن، وتقديم ما حقه التأخير، أو بتعريف طرفاها بحيث يكون أحدهما محلى بأل الجنسية، أو أن يتوسط ضمير الفصل بين المبتدأ أو الخبر.

أنواع القصر:- القصر إما حقيقي وذلك إذا اختص المقصور بالمقصور عليه بحيث لا يتعداه إلى غيره، فالنفي فيه عام، مثل "لا إله إلا الله" فهو نفي لكل الآلهة عدا الله؛ أى اختصاص الله عز وجل بالوهية دون غيره.

وقد يكون القصر إضافي إذا اختص المقصور بالمقصور عليه بالنسبة إلى معين، فالنفي ليس عام ولكن بالإضافة إلى معين، مثل قوله تعالى:

"وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ * إِنْ أَنْتَ إِلاَّ نَذِيرٌ" فالآية وإن قصرت الرسول ﷺ على صفة الإنذار فهو بالإضافة إلى كونه منفيا عنه صفة إسماع الموتى (الهداية)، فمعلوم أن الرسول ﷺ شاهد ومبشر مع كونه نذيرا.

وقد يكون كل من القصر الحقيقي والإضافي إما مطابقا للواقع ومتحققا فيه، فيكون تحقيقيا، كما في المثال الأول " لا يعلم الغيب إلا الله "، فهو مبني على الحقيقة والواقع وليس للمبالغة والادعاء.

وقد يكونا غير مطابقين للواقع، وهو ما يعرف بالادعائي، مثل " لا مال إلا الإبل " ففيه نفي لحقيقة المال عن غير الإبل، وهو بخلاف الواقع، فهو مبني على سبيل الادعاء والمبالغة.

مقاصد الخبر: كما قلنا أن مقصود الخبر هو الإعلام عن المعنى الذي تؤديه الجملة بدلالتها اللغوية، ولكن أحيانا قد يرد الخبر ويفهم منه معنى زائد عن مضمونه اللغوي؛ كإفادته التهديد والوعيد أو النصح والإرشاد أو التحسر أو التهكم أو غير ذلك.

وسنكتفي بذكر مثال لواحد من تلكم المعاني التي تفهم من السياق، كقول الحجاج بن يوسف الثقفي: " من أعياه داؤه فعندي دواؤه، ومن استطال أجله فعلي أن أُعجله، ومن ثقل عليه رأسه وضعت عنه ثقله " ،

فهو هنا لا يقصد الإعلام عن المعنى اللغوي لتلك الجمل، ولكنه أراد التهديد والوعيد؛ ومثله قوله تعالى:**"وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ "** للتهديد.

فالأصل في الخبر أن يريد قائله إفادة السامع بحكم ما قد يطابق الواقع أو يخالفه، ولم يرد أن ينشأ أمرا لا واقع له ولا وجود٠

وهذا يقودنا إلى النوع الثاني من الجمل وهو الأسلوب الإنشائي.

<u>الجملة الإنشائية</u>: يتضح لنا معناها إذا استقرأنا الأمثلة الآتية:

إذا قال القائل: اقرأ يا محمد، أو لا تقرأ، أو ليته يقرأ، أو هل قرأ محمد؟،

فقائل هذه الجمل ينشأ أمرا لا وجود له في الواقع؛ فهو إما يطلب فعل أو ترك أو نداء أو تمني أو طلب فهم (استفهام)، بمعنى أنه يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب، وهو ما يعرف بالإنشاء الطلبي، تمييزا له عن قسيمه الغير طلبي؛ كالقسم والتعجب وغيره.

فالجملة الإنشائية: هي الكلام الذي ليس لمدلوله واقع يطابقه أو يخالفه، وإنما يتوقف تحقق مدلوله على النطق به، لذلك فهو لا يحتمل الصدق والكذب.

وللإنشاء الطلبي أنواع محددة وهي الأمر والنهي والتمني والاستفهام والنداء.

<u>توظيف الجمل الخبرية والإنشائية</u>: إذا استقرأنا نصوص الوحي نلاحظ أن الجمل الخبرية أكثر ورودا في تقرير أمور العقائد والإيمان بالغيب، في حين أن الجمل الإنشائية خاصة ما يتعلق منها بالأمر والنهي أكثر ورودا في خطابات التكليف، إلا أنه قد يلاحظ استخدام بعض الصيغ الإنشائية كالاستفهام مثلا لتقرير أمور العقائد، وهي هنا ليست على حقيقتها في طلب الفهم أو غيره.

فمثلا في قوله تعالى: **"أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ "** وكذا **"أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ "**، فالاستفهام هنا ليس لطلب التصديق أو التصور وهي حقيقته وإنما للإنكار، وقد يكون للتمني كما في **"هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ "**، أو للتقرير كما في : **"أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ "**، أو للنفي مثل " هل جزاء الإحسان إلا الإحسان "، وغير ذلك من الاستعمالات التي تخرج عن حقيقة الاستفهام.

كما أنه قد يرد أسلوب خبري يراد به الإنشاء، إما بمعنى الأمر؛ كما في قوله تعالى: **"وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً "** أي أمنوه، أو بمعنى النهي كما في قول النبي ﷺ " لا ضرر ولا ضرار " فلا هنا نافية ولكن جاءت بمعنى الناهية.

ولما كان موضوع البحث متعلق بفهم الشرائع وما يحقق العبودية لله باتباع أوامره واجتناب نواهيه، فلنا إذا وقفة مع الأوامر والنواهي من حيث حقيقتهما والمعانى التى ينصرف اليه كل منهما في اللغة والشرع، ويتبع ذلك الكلام عن الأحكام في الشرع المخاطب بها المكلفون؛ فعلا أو تركا أو تخييرا.

أولا: الأمر

حقيقته وصيغه والمعاني التي يخرج إليها

ذكرنا أن الأمر فرع من الإنشاء الطلبي الذي يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب.

معناه في اللغة: للوقوف على المعنى الموضوع له في اللغة والذي تدل عليه مادته المعجمية، نجد أن مادة " أ مـ ر " هي حقيقة مشتركة بين الأمر بمعنى الشأن والطريقة وجمعه "أمور"، كما فى قوله تعالى "وما أمر فرعون برشيد"، وبين الأمر بمعنى طلب الفعل، وجمعه " أوامر "؛ كما في قوله تعالى: **"أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي** " أي خالفت ما طلبت فعله، واشتقاقه: أمره أمرا فاتمر أي امتثل.

والجمع والاشتقاق دليلان على حقيقة الوضع لهذين المعنيين في اللغة،

وما يخص موضوعنا هو المعنى الثاني؛ الأمر بمعنى طلب الفعل بما يحقق الامتثال.

ذكر الشوكاني في الإرشاد أن مقصود الأمر في اللغة هو:" صيغته المعلومة المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء "٠

ونفسره على الوجه التالي:

صيغته المعلومة: أي أن الأمر له صيغ محددة موضوعة له في اللغة حقيقة.

الطلب الجازم: أي الطلب الذي يستوجب الامتثال.

والاستعلاء: أي علو شأن الطالب عن المطلوب منه.

صيغ الأمر: للأمر في اللغة صيغ أربع:

١- فعل الأمر: ويتميز عن غيره من الأفعال بدلالته على الطلب، مثل قوله تعالى:" خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ".

٢- اسم فعل الأمر: وهو وإن دل على الطلب لكن يتميز عن الفعل في عدم قبوله ياء المخاطبة، ومنه " مه " بمعنى اكفف، " صه " بمعنى اسكت، " هلم " بمعنى أقبل أو احضر مثل قوله تعالى:"**هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمْ** "، ومنه أيضا " رويدا " بمعنى تمهل، " حذار " بمعنى احذر، " دونك " بمعنى خذ، " إليك " بمعنى ابعد، و " عليك " بمعنى الزم كما في قوله تعالى:" عليكم أنفسكم " وقول النبي ﷺ " فعليكم بالسمع والطاعة ".

٣- المصدر النائب عن فعل الأمر؛ كما في قوله تعالى:"**فَضَرْبَ الرِّقَابِ** " أي اضربوا، وقوله تعالى:"**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً** " أي أحسنوا، وقوله تعالى: "**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ** ".

٤- الفعل المضارع المقترن بلام الأمر: وتسمى باللام الطلبية، كما في قوله تعالى:"**ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**".

هذا عن صيغ الأمر في اللغة، وباستقراء نصوص الشرع نجد أن هذا المعنى للأمر وهو الطلب الجازم للفعل مع الاستعلاء متحقق في صيغ وأساليب أخرى وهي على الوجه التالي:

١- لفظة أمر ومشتقاتها: كما في قوله تعالى: " **قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**"، وقول النبي ﷺ " وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن "، وقول الصحابي " أمرنا النبي بكذا..."٠

٢- بعض الأفعال بمعناها، مثل " فرض " ومشتقاتها؛ كما في قوله تعالى:"**فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ** " وقول النبي ﷺ " إن الله فرض عليكم الحج " وقول الصحابي " فرضت الصلاة مثنى .."، وكذا الفعل " كتب " بمعنى أوجب وفرض، مثل قوله تعالى" **كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ** "، وقوله " كتاب الله عليكم "، و ايضا الفعل قضى بمعنى حكم، كما في "**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ** "، وكذلك كل صيغة استوجبت حقا على المأمور كقول النبي ﷺ: " حق الله على العباد " وكذا " حق المسلم على المسلم " وحق الجار .. وحق الضيف .. الخ، ومثل قوله تعالى: "**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ".

٣- الأسلوب الخبري بمعنى الأمر وطلب الفعل؛ مثل قوله تعالى: "**الطَّلاقُ مَرَّتَانِ** " أي اجعلوا ، ومثله "**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ** "، وقول النبي ﷺ " العارية مؤداة والمنحة مردودة ".

٤- وقد يستفاد الإلزام بالفعل من ترتيب الوعيد على تركه؛ كما في قوله تعالى:"**إِلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ** " أي انفروا وإلا..، وقوله "**وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ** " أي توبوا وإلا فأنتم ظالمون.

حقيقة الأمر ومعناه في الشرع: باستقراء نصوص الشرع التي وردت بها صيغ الأمر، نخلص إلى أن معنى الأمر في الشرع وحقيقته مطابق لمعناه في اللغة وحقيقته، أي أنه يفيد الجزم والإلزام، ولا يحتاج إلى قرينة ليدل على الوجوب لتبادره إلى الفهم.

ومما يؤكد إفادة الأمر في الشرع للوجوب ما لم تأت قرينة صارفة إلى معانٍ أخرى ما يلي:

١- استحقاق مخالف الأمر الشرعي الذم والوعيد كما دل عليه قوله تعالى:"**فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** "، ومنه استحقاق إبليس الذم لعدم امتثاله للأمر كما في قوله: "**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**"، وكذا استحقاق الكافرين الويل والعذاب إذ

لم يمتثلوا للأمر بالركوع، كما في قوله تعالى: " **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ**".

٢- انتفاء الاختيار للمكلفين إزاء الأوامر الشرعية، أي أنها حتمية ولازمة، كما دل عليه قوله تعالى "**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** ".

٣- ويُرد على من قال أن صيغ الأمر مشتركة بين الوجوب والندب، بأنه قد وردت نصوص تفيد أن المندوب غير مأمور به، وأن الندب سببه عدم ورود الأمر به، كما في :

أ) قول النبي ﷺ " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة "، ولولا في النص أفادت انتفاء الأمر عن فعل مندوب، فلا يكون حقيقة فيه.

ب) حديث بريدة وفيه تقول للنبي ﷺ: أتأمرني، قال: " إنما أنا شافع " فلما لم تؤمر لم يتوجب عليها الامتثال الذي يفيده الأمر، وإذن فهي مخيرة إذ لم تؤمر.

وعليه فمعنى الأمر لغة وشرعا: هو طلب حصول الفعل جزما وإلزاما على جهة الاستعلاء، والناظر إلى هذا التعريف يتبين له أنه لابد من تحقق وتوفر ثلاثة عناصر وشروط مجتمعة ليتحقق المعنى الموضوع له الأمر بصيغه المختلفة، فإذا غاب أي منها خرج الأمر عن حقيقته إلى معنى مجازي، وبهذا يقطع السبيل أمام من جادل في أن حقيقة الأمر هي للوجوب أم للندب أم أنه حقيقة مشتركة بينهما ومعانٍ أخرى والتي قد تحتاج إلى قرائن صارفة عن إرادة الحقيقة وإليكم هذه العناصر والشروط الثلاثة إجمالا وسنفصلها لاحقا:

١- دلالة الأمر على طلب الفعل، إذ قد تأتي الصيغة ولا يراد منها طلب الفعل.

٢- أن يكون الطلب على جهة الاستعلاء، أي من الأعلى رتبة إلى الأدنى، وإلا فله معان أُخر.

٣-عدم وجود قرائن أخرى تصرفه إلى معانٍ بخلاف الطلب الجازم، كالندب والإباحة وغيرها٠

وللتمثيل على أنه قد ترد صيغة الأمر ولا يراد بها هذا المعنى الحقيقي؛ إذا قال السيد لخادمه: **"آتِنَا غَدَاءَنَا "** فهو يريد منه الامتثال وإلا فهو معاقب وهنا تحققت الشروط مجتمعة، أما إذا قال له: " تمادى في غيك " فهو هنا لا يريد الامتثال وقد تخلف شرط طلب الفعل، ولكنه يقصد التهديد وإظهار عدم رضاه بالمأمور به، وهكذا قد ينصرف الأمر إلى معان أخرى.

وسنتعقب المعاني التي ينصرف إليها الأمر في حال الإخلال بشرط واحد من الثلاثة:

أولا: ورود صيغة الأمر مع عدم تحقق الشرط الأول، أي أنه لا يقصد بها طلب حصول الفعل ولا الامتثال للأمر وإنما يريد بها معانٍ أُخر، مثل:

١- التعجيز: ويكون في كل مقام يستدعي إظهار عجز المخاطب عن شيء يدعي القدرة عليه.

ومثاله في قوله تعالى:**"هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ "**، فبعد أن أوضحت الآية السابقة جانبا من مظاهر قدرة الله في خلقه، جاء الأمر في هذه الآية ليظهر عجز المشركين على أن يثبتوا لآلهتهم المزعومة خلقا مثله، وليس مطلوبا منهم الامتثال للأمر.

ومثله في قوله تعالى:**"فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ "** وكذا قوله **"فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ "** فكل هذه الأوامر ليست على حقيقتها في طلب الفعل وإنما هي للتعجيز وإظهار عدم القدرة على الفعل.

٢- التسخير: ويكون في المقام الذي يتبين فيه عدم قدرة المأمور على الفعل مع انقياده للأمر.

ومثاله قوله تعالى: "**كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ** " فإن صيرورتهم قردة ليس في مقدورهم مع كونهم منقادين للأمر.

فطلب الفعل هنا ليس على حقيقته إذ ليس في مقدورهم الاستجابة له.

٣- الإهانة: وتكون في مقام عدم الاعتداد بشأن المأمور، كما في قوله تعالى: " **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ** " فهو ذائق لا محالة، فليس الأمر باختياره، ولكنه للتبكيت.

٤- التسوية: وذلك في مقام يتطلب إظهار عدم أهمية امتثال المأمور، فامتثاله كعدمه سواء، كما في قوله تعالى:"**فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ**" وقوله "**وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ** ".

٥- التهديد: ويكون في مقام عدم الرضا بالمأمور به، وعلى المأمور أن يتحمل مغبة عمله، كما في قوله تعالى:" **كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلاً إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ**" وقوله "**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** "، والمشيئة في الآية لا تعني ما قد يتوهمه البعض من إفادة الإباحة، فهي كقوله تعالى: "**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً...**".

٦- التمني: ويكون في مقام يتحقق فيه عدم قدرة الآمر على تحصيل الطلب، وعدم قدرة المأمور على الامتثال، كما في حكاية القرآن عن أصحاب النار وأمرهم لأصحاب الجنة "**أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنْ الْمَاءِ** " فهم يعلمون أنه ليس في مقدورهم تحقيق طلبهم.

٧- الإباحة: ويكون في مقام يظن فيه المخاطب حظرا عليه، فالأمر للإذن له بالفعل مع عدم الحرج في الترك، كقوله تعالى: "**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ..**" هذا فضلا على أن يسبق الأمر حظرا،

كما في أمره تعالى بعد حظر الصيد:"**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** " فهو لرفع الحظر ولا يوجب الامتثال.

وفي كل هذه الأوامر وغيرها، لم يكن مقصود الآمر تحصيل الطلب، ولم يكن مطلوب من المأمور الامتثال، فخرج الأمر عن حقيقته إلى تلكم المعاني.

ثانيا: ورود صيغة الأمر، مع عدم تحقق الشرط الثاني، وهو كون الأمر على جهة الاستعلاء، أي من الأعلى رتبة حيث يكون للآمر حق الطاعة على المأمور، ومخالفته تستوجب الملامة والمذمة.

- فأما عن طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ فهي متوجبة في حق المكلفين بنصوص كثر، منها على سبيل المثال قوله تعالى: "**قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ** " فقد رتب على التولي عن الطاعة ومخالفتها الكفر في هذه الآية، وفي غيرها استحقاق الوعيد.
- وأما بين البشر بعضهم بعضا، فقد فضل الله بعض البشر على بعض، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، وأعطى للبعض حق الطاعة على غيرهم، فأعطى لولاة الأمر حق الطاعة على الرعية وقرنها بطاعته سبحانه وطاعة رسوله، وأعطى للسيد حق الطاعة على العبد، وأوجب طاعة الزوجة لزوجها والابن لأبيه، ولكنها طاعة مشروطة بالمعروف لقول النبي ﷺ " إنما الطاعة في المعروف " وقال " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ".
- ولأن جميع هذه الطاعات قد أوجبها ربنا سبحانه، فمخالفة المأمورين فيها للأمر تستوجب اسم الذم، فهو عاص إن كان من الرعية، وآبق لمن كان عبدا، وناشزا إن كانت امرأة، وعاق إن كان ابنا، بل إن المولى سبحانه قد رتب عليها نفس الوعيد المتعين في مخالفته سبحانه، مثل عدم دخول الجنة أو البراءة أو يكون ممن لا يكلمهم الله ولا يسأل عنهم ولا ينظر إليهم.، والنصوص في ذلك كثيرة.

• وأما إذا كان الآمر من نفس رتبة المأمور، وصيغة الأمر هنا وإن قصد بها طلب حصول الفعل ولكنها تلطفا ولا تستلزم الامتثال بل ولأن هذه الرتبة ليست مما يتضمنه نصوص الشرع فسنورد لها مثالا من تراث العرب متمثلا في قول مالك بن الريب وقد حضره الموت:

فيا صاحبي رحلي دنا الموت فانزلا ... برابية إني مقيـــم لياليـــا

وقوما إذا ما استل روحي فهيئـــا ... لي السدر والأكفان ثم إبكياليا

وخطا بأطراف الأسنة مضجعـــي ... وردا على عيني فضل ردائيا

* وأما إذا كان المأمور أعلى رتبة من الآمر فيكون الطلب على سبيل الخضوع والتضرع، وهو في حق المولى سبحانه الدعاء، كما في الآية **"رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا.. "**.

ثالثا: أما عن الشرط الأخير، فمع أن الأصل في الأمر إذا توفر فيه الشرطان الأولان – الطلب والاستعلاء – أن يفيد الإلزام كما قدمنا خاصة في حق الله ورسوله، حيث يقول تعالى:**"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ "** وانتفاء الاختيار يعني الإلزام.

نقول: ومع ذلك فقد ينصرف الأمر إلى معنى آخر غير الطلب الجازم للفعل، فقد يكون للنصح والإرشاد، أو للتعليم والتأديب، أو رجاء تحصيل النفع وإدراك الخير عموما، وفي أي من هذه الأغراض يكون الأمر مصروفا عن حقيقته إلى الندب، وقد علمنا ذلك من استقراء نصوص الشرع واستعمالات الألفاظ والصيغ بها - وهو المرجع في كل تأصيل- فرأينا أن جانبا من صيغ الأمر قد استعملت على خلاف حقيقتها ولغير الغرض الذي وضعت له وهو الطلب الجازم للفعل، واستعملت في تلكم الأغراض السابق ذكرها، وهذه الأغراض تستفاد من السياق وقرائن الأحوال وخاصة إذا تعلق الأمر بشئون دنيوية محضة، فكل ما خلقه الله من أجلنا ومنَّ علينا أن سخره لنا فقد أباح لنا الانتفاع به ما لم ينص على

تحريمه أو يتحصل من ورائه ضرر، فالأصل فيه الإباحة، وقد جاءت صيغ الأمر في تلك الأمور لترفعها من رتبة الإباحة الأصلية التي تعني رفع الحرج عن الفعل أو الترك إلى رتبة الندب التي تعني الحث على طلب الفعل دون جزم.

فأمور الدنيا من معاش وما ارتبط بها من عادات وسلوكيات[١] هي أمور قد فوضنا المشرع في التصرف حيالها، وهذا بخلاف أمور الدين والعبادة[٢] وقد ورد هذا التفويض فيما روته السيدة عائشة من قول النبي ﷺ: " إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من دينكم فإليّ" صحيح بن ماجة(٣ ٢٠٠) وصحيح مسلم.

ويندب إلى هذه الأمور إن كانت مما يتحقق به نفع أو يدفع به ضرر لقوله ﷺ:" إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه" صحيح بن ماجة، فالامر هنا ليس على حقيقته وانما لتحقيق النفع وعدم تفويته.

وقد حُفت هذه الأوامر بكثير من القرائن المؤكدة على صرفها عن حقيقة الجزم، ومن هذه القرائن أن تعلل تلكم الأوامر بعلل ما؛ مثل رجاء تحقيق الأفضل والأنفع في حياة المسلمين، مما يشعر بأن عدم الامتثال للأمر، فيه تفويت لذلك النفع ليس إلا.

وإليكم العديد من الأمثلة التي تمثل جوانب عدة من الأمور الحياتية والسلوكية.

من هذه الأوامر، الأمر بالتداوي بدواء معين أو الأمر بملبس خاص أو مطعم بعينه.

ففي شأن التداوي، ما ورد عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "عليكم بالإثمد فإنه يجلو البصر وينبت الشعر" وكذا قوله

١- وهي أمور الأصل فيها إباحة الفعل حتى يأتي نص بالتحريم.
٢- وهي أمور الأصل فيها الكف عن الفعل حتى يأتي النص به، فلا عبادة إلا بنص.

ﷺ: "عليكم بالحبة السوداء فإن فيها شفاء من كل داء إلا السام" وقوله ﷺ: "عليكم بهذا العود الهندي ففيه سبعة أشفية" . صحيح مسلم

فالتعليل في كل هذه الأوامر أشعر أن عدم الامتثال لها فيه تفويت لتلك الفوائد ليس إلا.

وفي شأن الملبس؛ ما صح سنده عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ:" البسوا ثياب البياض فإنها أطهر وأطيب" ، وقد ورد في غيره من النصوص أنه ﷺ لم يقتصر في ثيابه على البياض وأقر لغيره خلافه، فجاء التعليل بالنفع المرجو قرينة صارفة عن إرادة حقيقة الأمر إلى الندب وعلى سبيل النصيحة.

وفي المأكل؛ يأتي أمره ﷺ: "إئتمدوا بالزيت وادهنوا به، فإنه من شجرة مباركة".

وفي تحصيل البركة أيضا؛ يأتي أمره لأم هانئ "اتخذي غنما فإن فيها بركة ".

ويتجلى هذا التوجه في العديد من الآداب العامة المتعلقة بالأمور الحياتية، وقد جاءت توجيهات النبي ﷺ في صورة أوامر القصد منها تحصيل البركة وغيرها، ومثال ذلك ما رواه أبو داود وحسنه الألباني أن أصحاب النبي ﷺ قالوا " يا رسول الله إنا نأكل ولا نشبع، قال: " فلعلكم تأكلون متفرقين قالوا: نعم، قال: " فاجتمعوا على طعامكم، واذكروا اسم الله يبارك فيه" فعلل الأمر بحصول البركة.

ومثله ما ورد في صحيح الترمذي عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يأكل طعاماً في ستة نفر من أصحابه، فجاء أعرابي فأكله بلقمتين، فقال رسول الله ﷺ " أما إنه لو قال بسم الله لكفاكم، فإذا أكل أحدكم طعاماً فليقل بسم الله".

وفي الحديث يعلل النبي التسمية للبركة والكفاية، وفي غيره يعلل التسمية بمدافعة الشيطان بقوله " إن الشيطان يستحل الطعام أن لا يذكر اسم الله عليه " كشأن التسمية عند دخول البيت فهي مطردة للشيطان، فالتعليل للاجتماع والتسمية برجاء تحصيل البركة وغيرها أفاد أن الامر محمول على الندب على جهة النصيحة، ومما يؤكد ذلك أن النبي ﷺ لم يثرب على الأعرابي فعلته وهو ما يقتضيه الوجوب، كشأنه ﷺ حينما لم يثرب على من عطس ولم يحمد الله مع أنه القائل: "إذا عطس أحدكم فليحمد الله" واكتفى بعدم تشميته فعلمنا أن الأمر ليس للوجوب.

وفي رجاء تحصيل البركة أيضاً تأتي هذه الأوامر:

عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ قال:" إذا وضع الطعام، فخذوا من حافته وذروا وسطه فإن البركة تنزل في وسطه ".

وعن جابر رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: " إذا وقعت لقمة أحدكم، فليأخذها فليمط ما كان بها من أذى وليأكلها ولا يدعها للشيطان، ولا يمسح يده بالمنديل حتى يلعق أصابعه فإنه لا يدري في أي طعامه البركة"، رواه مسلم .

وقد يكون الأمر ليس لتحصيل نفع، وإنما لدفع مظنة الضرر، وفي ذلك يأتي حديث مسلم عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، قال: " غطوا الإناء وأوكئوا السقاء، وأغلقوا الباب، وأطفئوا السراج فإن الشيطان لا يحل سقاء، ولا يفتح باباً، ولا يكشف إناء، فإن لم يجد أحدكم إلا أن يعرض على إنائه عوداً ويذكر اسم الله فليفعل، فإن الفويسقة تضرم على أهل البيت بيتهم"

فكل هذه الأوامر إنما هي مطالب احترازية لدفع مظنة الضرر ليس إلا، على شاكلة قوله ﷺ " إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفض فراشه بداخلة ازاره، فإنه لا يدري ما خلفه فيه".

ومن المعاني والأغراض التي ينصرف إليها الأمر التعليم والتأديب وتقويم السلوك وعلى سبيل النصيحة.

وفي ذلك ترد نصيحته للغلام عمر بن أبي سلمة، حيث قال: " كنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصفحة، فقال رسول الله ﷺ: " يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك " فليس على الغلام تكليف فلا يتوجه الأمر للإلزام.

ومنها نصيحته للتجار بقوله ﷺ: " يا معشر التجار إن البيع يحضره الحلف، فشوبوه بالصدقة " فليس على الحلف تأثيم إلا أن يكون غموسا، ومن ثم كان الأمر بالصدقة وهي ليست عزيمة وإنما من باب الندب وأعمال الخير.

ويدخل في ذلك توجيهه ﷺ بقوله " إذا جاء أحدكم خادمه بالطعام، فليقعده معه أو ليناوله منه، فإنه هو الذي ولي حره ودخانه " فيفهم من التعليل أن ذلك للمثوبة والمكافأة.

ويدخل في ذلك أمره ﷺ بالتيامن فيما هو عادة وليس عبادة ونسك، إذ إن الأمر بالتيمن في العبادة كالطهور وغيره داخل ومؤكد بالأوامر العامة التي تشمل تلك العبادة وغيرها، مثل"صلوا كما رأيتموني أصلي"، " خذوا عني مناسككم " ..الخ.

فمن التيامن فيما هو عادة يأتي قوله ﷺ: " إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا نزع فليبدأ بالشمال " متفق عليه.

إذ إن التيمن مما كان يعجب النبي ﷺ كما روت عنه السيدة عائشة رضي الله عنها " كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن في شأنه كله " فأراد لأمته أن تتأسى به في أمر يعجبه، أي أمر مستحب.

وقد تأتي الأوامر في أمور يكون النفع فيها أخروي، وفي أمر من الدين من قربات وتطوعات، ولكن صحبته قرائن تفيد عدم كونه ملزما

وإنما يندب إليه لتحقيق الأفضل وتحصيل الأمثل من الأجر والمثوبة، أو لبيان الطاقة والقدرة ورجاء المداومة على الفعل.

مثل أمره ﷺ لعبد الله بن عمرو، وقد أُخبر أنه قال: " والله لأصومن النهار، ولأقومن الليل ما عشت "، فقال ﷺ: " صم من الشهر ثلاثة أيام فإن الحسنة بعشر أمثالها وذلك مثل صيام الدهر ..." الحديث، وفيها جاءت نصيحة الرسول له بصيغة الأمر، مع العلم بأن صيام الثلاثة أيام ليس بواجب ولا لازم لنا، وإنما أراد أن يبين له ما يطيقه حتى أمره بصيام داود وهو أيضا ليس بلازم، وقد ورد بالحديث أنه قال له " إنك لا تستطيع ذلك " وقال أيضا " لعلك يطول بك عمر "، وكان عبد الله يقول بعد ما كبر " يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ، وقد كان رسول الله ﷺ يود له المداومة ففيها خير الأعمال وإن قلت، ولذلك قال: " يا عبد الله لا تكن كفلان كان يقوم الليل فترك قيام الليل "، وليس في ترك قيام الليل من تأثيم.

وقد يكون الأمر جاء لتعليمهم ما ينفعهم دونما إلزام، كما في حديث الاستخارة، وفيه يقول الصحابي " كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها ويقول: " إذا هم أحدكم بالأمر <u>فليركع</u> ركعتين من غير الفريضة ثم يقول ... " وقد أمر بالركعتين رغم أنهما من دون الفريضة.

ومنه أيضا، ما ورد عن أبي برزة الأسلمي قال: قلت يا رسول الله، دلني على عمل أنتفع به، قال: " اعزل الأذى عن طريق المسلمين " وهو غير كف الأذى، فليس بواجب وإنما يندب إليه لتحقيق النفع.

وقد تكون القرينة الدالة على إفادة الندب هي تعلق الفعل المأمور به بنفل وتطوع، كما في الأمر بالاضطجاع بعد ركعتي الفجر، فليست ركعتا الفجر بواجبة وما تعلق بها مثلها.

وقد يرد الأمر أيضا ليس على حقيقته ولا لندب بل للإباحة، فقد جاء توطئة لنهي حقيقى اقترن به، وهذا الاقتران بخلاف أن يأتي الأمر مستقل.

ومن ذلك ما ورد في صحيح ابن ماجه عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ:" إذا مر أحدكم بحائط فليأكل ولا يتخذ خبنة "، فلا يتوجب على كل من مر ببستان غيره أن يأكل منه، ومنه أيضا الأمر في قوله " تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي " وكذا قوله ﷺ: " تداووا ولا تداووا بحرام "، ومن مثل هذه الأوامر فهم الإباحة لأنها لم تأت مستقلة وإنما اقترنت بنهي حقيقي مهدت له.

وكالحال في ورود أمر بعد حظر وليس مستقلا، وإنما جاء ليرفع الحظر السابق ويعيد الأمور إلى أصلها وسابق معهودها من الإباحة الأصلية كما في قوله ﷺ: " ألا إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها " وقوله تعالى **"وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا "**.

القاعدة المستخلصة: أن الأمر الوارد بصيغته المعروفة وجاء مستقلا ومجردا عن القرائن، فيكون على حقيقته وهي طلب الفعل جزما وإلزاما ما اجتمعت فيه الشروط السابق ذكرها؛ فإذا تخلف واحد منها، فإن الأمر ينصرف إلى معان أخرى تستفاد من قرائن السياق وأخرى خارجية.

ثانيا: النهي

حقيقته وصيغه ومعانيه

تنويه: ما قيل في الأمر يقال مقابله في النهي من حيث معناه وحقيقته وصيغه والمعاني التي يخرج إليها.

معنى النهي بحسب مادته في اللغة: هو المنع، يقال نهاه عن كذا أي منعه منه، ومنه سُمى العقل نهيه وجمعه نُهى لمنعه صاحبه من الجموح.

وفي اصطلاح أهل اللغة: هو طلب الكف عن الفعل جزما وعلى جهة الاستعلاء، فهو حقيقة في وجوب الترك ما لم تأت قرينة تصرفه إلى معنى آخر مجازي، وهو نفس المعنى الشرعي.

فالنهي في الشرع يفيد تحريم الفعل ووجوب اجتنابه ما لم تأت قرينة تصرفه إلى الكراهة، وذلك متحقق من قول النبي ﷺ : " وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه " أي أن النهي يستلزم الاجتناب، وهو أيضا مستفاد من قوله ﷺ: " إلا إني كنت نهيتكم عن نبيذ الأوعية إلا إن وعاء لا يحرم شيئا، كل مسكر حرام " بمعنى أنه لما كان النهي يستلزم التحريم، إلا إن ذلك لا يتعلق بالآنية وإنما بالإسكار.

صيغ النهي: للنهي صيغ موضوعة له بحسب اللغة، منها:

١- الفعل المضارع المسبوق بلا الناهية، ومثاله قوله تعالى:"**وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً * وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ...**"، وكذا قول النبي ﷺ: " لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا " متفق عليه.

٢- اسم الفعل بمعنى طلب الكف عن الفعل، كما في " مه " بمعنى لا تفعل، " صه " بمعنى لا تتكلم، " إياك " بمعنى اجتنب كما في الحديث " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث " وباستقراء نصوص الشرع

أيضا نجد أن هذا المعنى للنهي – طلب الكف جزما – متحقق في صيغ وأساليب أخرى، منها:

١- لفظة نهي ومشتقاتها، كما في قوله تعالى: " **وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ...**" وقوله تعالى: " قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله " ومنه قول ابن عمر: "أن النبي ﷺ نهى عن النجش " متفق عليه

٢- ألفاظ التحريم الصريحة: مثل: " إنما حرم عليكم الميتة ..." وقول النبي ﷺ: " إني حرمت عليكم كل ذي ظفر من الطير..." الحديث، وكذا الأمر بالاجتناب كما في قوله تعالى: "**اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ** " وقول النبي ﷺ: " اجتنبوا السبع الموبقات ".

٣- التصريح بعدم الحل، كما في قوله تعالى:"**لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا** " والحديث: " لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه ...".

٤- ترتيب الوعيد أو العقوبة على الفعل، كما في قوله تعالى:" ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ..." وقول النبي ﷺ: " لا يدخل الجنة نمام " وقوله ﷺ: " من غشنا فليس منا ".

٥- أن تكون الجملة خبرية اللفظ، طلبية المعنى في النهي مثل " لا رفث ولا فسوق.."، " لا وصية لوارث ".

المعاني التي يخرج إليها النهي: ذكرنا أن معنى النهي في اللغة والشرع هو طلب الكف عن الفعل جزما، إلا أنه قد ترد صيغة النهي ولكنها قد تخرج عن هذا المعنى الحقيقي الى معان أخرى تستفاد من السياق أو قرائن أخرى مصاحبة أو خارجية؛ مثل الدعاء، كما في قوله تعالى:"**رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا..**" وقوله تعالى:" **رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا** "، أو يأتي بمعنى التهديد وبيان العاقبة كما في "**وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ** " أو بمعنى التيئيس كما في "**لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ** "، وقد تفيد معان أخرى كالنصح والإرشاد والالتماس

وغيرها على النحو الذي بينا في معان الأمر بحسب المقام المقتضي لذلك.

كما أن النهي قد ينصرف عن حقيقة التحريم إلى الكراهة التنزيهية خاصة في الأمور الحياتية والاعتيادية حيث أن النهي لم يكن مقصودا لذاته وإنما لإدراك نفع من وراء ترك الفعل- بركة وغيرها من فوائد- بما يشعر أن الإقدام على الفعل فيه تفويت لذلك النفع أو الفائدة المرجوة ولذا يأتي النهي معللا، وغير ذلك من القرائن، كما ورد في صحيح مسلم عن جابر: قال: قال رسول الله ﷺ: " لا يمسح أحدكم يده حتى يلعقها فإنه لا يدري في أي طعامه البركة " فقد تكون البركة فيما علق باليد من طعام.

- ومنه النهي عن رد الريحان، وفيه ما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " من عرض عليه ريحان فلا يرده فإنه خفيف المحمل طيب الريح" فالنهى جاء لتحقيق النفع ليس الا.

ومنه النهي عن سب الحمى، وفيه ما ورد في صحيح سنن ابن ماجه عن جابر، أن رسول الله ﷺ دخل على أم السائب، فقال: " مالك تزفزفين؟" قالت الحمى لا بارك الله فيها، فقال: " لا تسبوا الحمى فإنها تذهب الخطايا كما يذهب الكير خبث الحديد "، فليست كلها سوء ففيها أيضا النفع والخير المرتجى.

وقد تكون القرينة الصارفة للنهي عن حقيقة التحريم خارجية من نص آخر، مثل النهي عن أكل الثوم، وفيه ما ورد عن علي في صحيح سنن الترمذي أنه قال: " نُهي عن أكل الثوم إلا مطبوخا "، وعند مسلم عن جابر قال: قال: قال رسول الله ﷺ: " من أكل من هذه، قال الثوم، فلا يقربنا في مسجدنا"، وهنا قد يختلط الأمر أهو من العادات أم العبادات فلابد من بيان فجاء الحديث الذي رواه مسلم وفي سنن الترمذي، أن أبا أيوب بعث إلى النبي ﷺ بطعام فلم يأكل منه، وقال: " فيه الثوم "، قال

أبو أيوب: يا رسول الله: أحرام هو؟ قال: " لا ولكني أكرهه من أجل ريحه ".

وقد يكون النهي في أمر من أمور الدين من نسك وغيره وتكون القرينة الصارفة للنهي إلى الكراهة هي تعلق النهي بالتطوعات والنوافل، كما في نهيه ﷺ من له ذبح أن يأخذ من شعره وأظافره إذا أهل هلال ذي الحجة، وفيه ما رواه مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: " من كان له ذبح يذبحه، فإذا أهل هلال ذي الحجة، فلا يأخذ من شعره ولا من أظافره حتى يضحي " فالأضحية هنا ليست بواجبة، ويؤيد ذلك قول النبي ﷺ: " من كان له ذبح " ولم يقل " من كان عليه ".

وقد تكون القرينة الصارفة للنهي إلى التنزيه هي فعل النبي ﷺ ومباشرته للأمر المنهي عنه، خاصة في الأمور الحياتية، سواء كان النهي متأخرا أو متقدما فلا سبيل لدعوى النسخ، إذ إن النهي ابتداء كان تنزيها، لأن الثابت في حق الأنبياء أنهم لا يخالفون إلى ما ينهون عنه تحريما، كما في قوله تعالى عن شعيب: " ولا اريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه " ومن امثلته:

النهي عن الشرب قائما أو من فيِّ السقاء، كما ورد في الصحيحين: "نهى رسول الله ﷺ أن يشرب من فيِّ السقاء أو القربة "، وفيهما " نهى رسول الله ﷺ أن يشرب الرجل قائما "، على الرغم مما ورد في الصحيحين أيضا عن أم ثابت، قالت: " دخل عليَّ رسول الله ﷺ فشرب من فيِّ قربة معلقة قائما ".

وكذلك الأمر بالنسبة للنهي عن التنفس في الإناء، وفعله ﷺ، والبول قائما وفعله ﷺ، وكذا النهي عن الكي، كما في حديث عمران بن حصين - وقد حمل النهى على الكراهة - قال: " نهى رسول الله ﷺ عن الكي فاكتويت فما أفلحت وما نجحت "، في حين روى جابر: " أن رسول الله ﷺ كوى سعد بن معاذ في أكحله مرتين "، وكذلك نهيه عن أجرة الحجام وفعله ﷺ لذلك.

حيث أن فعله ﷺ لتلك الأمور قرينة على عدم إرادة التحريم وإنما لبيان أفضلية الترك، فبمثل تلك القرائن ينصرف النهي عن حقيقته.

ولا يعني ذكرنا لأمور المعاش هنا أن كل نهي فيها مصروفا عن حقيقته، وخاصة إذا ترتب على الفعل وعيد، فبمثل هذا الوعيد يتأكد بقاء النهي على التحريم.

مثل نهيه ﷺ عن لبس الحرير والديباج والذهب، وكذا الشرب في آنية الذهب والفضة.

فقد روى البخاري عن حذيفة رضي الله عنه: " نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها، وعن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه"، وتأكد التحريم بما رواه البخاري أيضا عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول " إنما يلبس الحرير من لا خلاق له في الآخرة "، وقال رسول الله ﷺ : " من شرب في إناء من ذهب أو فضة فإنما يجرجر في بطنه نارا من جهنم ".

وكذلك الأمر في جر الثوب خيلاء وغيره فهي باقية على التحريم.

الأحكام الشرعية

وهي تتضمن نوعين من الأحكام تكليفية ووضعية:

النوع الأول: الأحكام التكليفية

وهي خطاب الله للناس بالفعل أو الكف أو الاختيار، أي شريعته لهم،

قال الله تعالى: **"ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ "**، فشرائع الدين وأحكام الشرع قد تضمنها خطاب الله للناس الذي أوحى به إلى نبيه ﷺ بما يجب عليهم فعله واعتقاده باتباع أوامره، يقول تعالى:**"وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ "**، وتضمن أيضا خطابه لهم بما يحرم عليهم فعله واعتقاده باجتناب نواهيه، حيث يقول تعالى:**"قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ "**.

فإن كان الخطاب بطلب الفعل على جهة الإلزام – صيغ الأمر بدون قرائن – فالحكم هو الوجوب والفرضية، وإن كان الخطاب بطلب الكف عن الفعل على جهة الإلزام – صيغ النهي بدون قرائن – فالحكم هو التحريم والحظر.

وقد يكون الخطاب بالفعل ليس جزما ولا إلزاما – يعرف ذلك بالقرائن المصاحبة والصيغ المستعملة - فالحكم هنا هو الندب والاستحباب، وفي حالة طلب الكف دون جزم وإلزام فالحكم هنا هو الكراهة التنزيهية.

وقد يكون الخطاب لبيان ما أذن بفعله مع عدم الحرج في الترك، فالحكم هو الإباحة والحل.

فالحكم الشرعي: هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا وعليه، فأحكام الشرع خمس؛ الواجب أو الفرض، والمحرم أو المحظور، والمندوب أو المستحب، والمكروه تنزيها وليس تحريما، والمباح أو الجائز.

أولا: الواجب

الواجب: هو ما طلب الشارع فعله من المكلف على سبيل الحتم والإلزام، والسبيل إلى تحصيله هو الامتثال لأوامر الشرع بصيغها المختلفة.

ولما كان الامتثال لها وطاعتها قد استوجب من الله المدح والمثوبة، حيث يقول تعالى: **"وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"**، وفي المقابل فإن عدم الامتثال لها ومعصيتها يستوجب من الله الذم والعقوبة بقوله تعالى: **"وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً "**، وعليه فيمكن القول بأن: الواجب هو ما يمدح ويثاب عليه فاعله، ويذم ويعاقب عليه تاركه.

تقسيم الواجب

ينقسم الواجب باعتبارات عدة كما يلي:

١- باعتبار المطالبين بأدائه، مجموعهم أم أفرادهم إلى:

أ] واجب عيني أو فرض عين؛ وهو ما طلب فعله من أفراد المكلفين كلهم، بحيث لا يجزئ قيام البعض به عن غيرهم من المكلفين، مثل: **"وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ "** فالخطاب عام لكل أفراد المكلفين ويلزم كل مكلف.

ب] واجب أو فرض كفاية؛ وهو ما طلب من مجموع المكلفين أداؤه، بحيث إذا قام به البعض يسقط الإثم عن الباقين، ويعرف ذلك بقرائن؛ كالدعوة إلى الخير كما في قوله تعالى: **"وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى**

الْخَيْرِ" على اعتبار أن من للتبعيض، وكذلك التفقه في الدين، لقوله تعالى: **"فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ "**، وكذلك جهاد السرايا ويقوم به من يحدده الإمام دون سائر المؤمنين لقوله تعالى:**"وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً "**، ومن ذلك ايضا بعض الواجبات والحقوق التي بينت السنة أنها على الكافة؛ مثل اتباع الجنائز ورد السلام وتشميت العاطس وعيادة المريض وغيرها.

٢- وينقسم الواجب من حيث المطلوب فعله، هل هو على التعيين أم التخيير إلى:

أ] واجب معين، وهو أن يطلب أداء أمر واحد بعينه دون تخيير، سواء في العبادات كالأركان وغيرها، أو في المعاملات كالعقود وغيرها.

ب] واجب مخير وهو أن يطلب الشرع أداء واحد من أمور متعددة؛ كأحد خصال الكفارات والتي ينص فيها على التخيير بلفظة أو وغيرها، مثل كفارة قتل الصيد حرما لقوله تعالى: **"وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ ...أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً "** وكذلك كفارة الأيمان ما لم يشترط الإيجاد والاستطاعة فهي حينئذ على الترتيب الوارد بالنص كما في الظهار.

وقد يكون الأمر المطلوب على الشيوع دون تعيين ويتم الواجب بواحد لا بعينه كالأمر بعتق رقبة أو ذبح بقرة وغيرها.

٣- وينقسم الواجب من حيث الوقت إلى:

أ] واجب مؤقت؛ وهو الذي حدد الشرع له وقتا للأداء، مثل الصلاة لقوله تعالى: **"إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً "** وقد بينتها السنة، وكذا صيام الفريضة وتحدد له شهر رمضان، وأيضا الحج في أيام معدودات تبدأ بمنى في الثامن من ذي الحجة، وهكذا...

ب] واجب مطلق عن التوقيت، وهو ما لم يحدد له وقت للأداء كالكفارات، والحج باعتبار مرة في العمر دون تحديد.

مسألة: نقول على ذكر الوقت، فهل الأمر الذي هو دليل الوجوب له تعلق بالزمان بحيث يقتضي الفور أم التراخي؟ وهل يفيد المرة أم التكرار أم الاستدامة؟.

نجيب فنقول: إن صيغ الأمر المختلفة إنما هي حقيقة – لغوية أو شرعية – في طلب حصول الفعل جزما فقط، ولا تعلق لها بالوقت أو العدد أو حتى الصفة التي يتحقق بها الامتثال ومن ثم الإجزاء، وإنما كل ذلك متعلق بأمور أخرى منها طبيعة الأمر، وإرادة الأمر، واستطاعة المأمور، الأمر الذي يتطلب مزيد بيان ويعرف بالقرائن المصاحبة.

وللتوضيح نقول: عندما يأمر السيد خادمه قائلا: " قم " فالمعهود في هذا الطلب ومراد الآمر منه هو النهوض، وهو المعنى الذي يتحقق به الامتثال وعلى الفور.

وأما حين يقول الله ﷻ **"وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ "** فقد تغير القصد من الفعل والصفة التي يقع بها، وهي هنا تشتمل على وصفين؛ أحدهما القيام في الصلاة، وهو مشروط بقدرة المأمور.

وحين يقول تعالى **"قُمْ اللَّيْلَ "** فالمقصود هو الصلاة نفسها وقد تحدد وقت الفعل، فالتوقيت بمعنى الفور أم التراخي متعلق بطبيعة الأمر، وإن كان له وقت محدد أم لا ولا علاقة له بصيغة الأمر.

وفي قوله تعالى: **"أَقِمْ الصَّلاةَ "** فالطلب هنا قد حددت السنة له صفة بحيث لا يجزئ إلا على الوصف المعهود (حديث المسيء صلاته)، وتعين لها أوقاتا محددة، بحيث يتحقق الامتثال بأدائها على مدى وقتها المحدد ولا يتحقق بفواته إلا عن نوم أو نسيان، ولما حضر وقتها حال مواجهة العدو تطلب الأمر تغيرا ما في الصفة ولم يتطلب تغيير الوقت.

وكذا الشأن بالنسبة للمرة أو التكرار أو الاستدامة، فلا تعلق لذلك بصيغة الأمر، ولكن يعرف بقرائن خارجة عنها.

ففي فريضة الحج، لما قال النبيﷺ: " إن الله فرض عليكم الحج فحجوا " فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فقال: " ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ".، فعلمنا أن التكرار ليس بواجب بمقتضى الأمر " فحجوا " مستقلا، بينما في قوله تعالى: **"وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ "** وقوله **"وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ "** فلا يعني ذلك الاستدامة في الأمر وإنما تكراره ما دعت إليه الحاجة.

وهكذا يتبين لنا أن صيغ الأمر المجردة عن القرائن لا تحدد وقتا ولا عددا ولا صفة للمأمور به، وهي لا تعني إلا طلب حصول الفعل حتما وإنما يعرف ذلك بالقرائن المصاحبة.

ثانيا المندوب

الندب في اللغة: هو الدعاء إلى الفعل.

وفي الاصطلاح: هو الحث على الفعل دون جزم أو إلزام، بحيث يمدح ويثاب فاعله، ولا يذم أو يعاقب تاركه.

صيغ المندوب:

١)قد تكون الصيغ الدالة على الندب هي نفس صيغ الأمر لأنهما يشتركان معا في كونهما استدعاء مطلوب للفعل، إلا أن الندب قد صحبته قرينة تفيد صرف الأمر عن الوجوب إلى معان أخرى؛ فيكون للنصح والإرشاد، أو للتعليم والتأديب، أو لتحصيل نفع من وراء الأمر بما يشعر بأن عدم الامتثال فيه تفويت لذلك النفع المرجو ليس إلا، وقد سبق بيان ذلك كله.

٢) وقد تكون الصيغة صريحة في الندب أو أحد معانيه مثل الاستحباب؛ كما في الحديث " إن الله يحب أن تؤتى رخصه.. " بمعنى أن إتيان

الرخص أمر مستحب، أو تكون الصيغة مبينة أن الفعل من التطوعات والقربات والنوافل كالحديث: " ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه " ومنها السنن الرواتب، وصيام النافلة، وصدقة التطوع .. الخ، كما دل على ذلك حديث الأعرابي الذي سأل النبي ﷺ عما افترضه الله عليه، فلما أخبره النبي عن شرائع الإسلام، قال: فهل عليَّ غيرها، قال النبي ﷺ " لا إلا أن تطوع ".

٣) أو قد يصرح النص بعدم الحتم أو الإلزام أو بما في معناه، كما في قول عليّ رضي الله عنه " ليس الوتر بحتم ولكنه سنة سنها النبي ﷺ ".

وكما في قول بريدة:" أتأمرني يا رسول الله" قال:" إنما أنا شافع ".

٤) وقد يكون الفعل لمجرد التأسي بالنبي ﷺ في أمور حياته من مأكل وملبس وخلافه.

وفي جميع ما سبق فإن الإثابة على الفعل ترجع إلى الامتثال لحث النبي ﷺ أو للتأسي به.

<u>ثالثا: المحرم</u>

المحرم: هو ما طلب الشرع من المكلف الكف عن فعله حتما بحيث يذم فاعله ويثاب تاركه.

كما في قوله تعالى "**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...**" الآية

صيغ التحريم: سبق ذكر الصيغ التي يستفاد منها التحريم سواء الصيغ الموضوعة للنهي لغة، وأيضا التي عرفت من استقراء نصوص الشرع، وحقيقة هذه الصيغ تفيد التحريم ووجوب الاجتناب والترك إن خلت من القرائن الصارفة إلى الكراهة التنزيهية.

رابعا: المكروه تنزيها

المكروه: هو ما طلب الشرع الكف عن فعله من غير حتم بحيث يثاب تاركه ولا يذم فاعله.

صيغ المكروه تنزيها: قد تكون هي ذاتها صيغ النهي إلا أنها قد صحبتها قرائن صرفتها عن التحريم.

وقد تكون الصيغة صريحة في الكراهة دون حتم، كما في إجابة النبي ﷺ في شأن أكل الثوم لما سئل " يا رسول الله أحرام هو، قال: " لا ولكني أكره من أجل ريحه " صحيح سنن الترمذي.

خامسا: المباح

المباح: هو ما أذن الشرع في فعله وتركه من غير أن يقترن ذلك بذم أو مدح؛ فالإباحة، هي نفي للحرج عن الفعل أو الترك، ويستفاد ذلك على الوجه التالي:

١) أن تكون الصيغة صريحة في رفع الحرج كأن يقال " افعل ولا حرج" أو " **لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**" أو "**أُحِلَّ لَكُمْ** ".

٢) أن تكون الإباحة بالبراءة الأصلية حيث لم يرد خطاب من الشرع بفعل أو ترك، فيجوز الانتفاع بما سخره الله لنا ما لم ينص على تحريمه، أو يتحصل من ورائه ضرر، وذلك لقوله تعالى" **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً** "، وفي المقابل يقول "**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ..**"، ولقول النبي ﷺ " وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه ".

ويكون ذلك في المعاملات دون العبادات، فلا عبادة إلا بنص.

٣) أن يأتي أمر بفعل يظنه المخاطب محظورا عليه، فيؤذن له بفعله مع عدم الحرج في الترك، مثل أمره تعالى لمن كلن صائما "**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ** " فالآية مستقلة لا تلزم بالأكل أو الشرب.

٤) أن يأتي أمر بعد حظر، وإفادته للإباحة دون الوجوب للأسباب الآتية:

أ) إن صيغ الأمر التي هي دليل الوجوب، إنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، وتقدم الحظر قرينة صارفة.

ب) إن الأمر مستقل يفيد الوجوب فحسب، أما الأمر بعد الحظر فإنه يقتضي أحد أمرين:

- الأول: الإيجاب - الثاني: نسخ الحظر بما يعني رفع الحرج عن الفعل المحظور والإذن به وهو ما يعني الإباحة، والإباحة هي أدنى الدرجتين فهي مستيقنة بخلاف الإيجاب فهو محتمل وزائد.

ج) أن نصوص الشرع التي وردت على هذه الصفة دلت على إرادة الإباحة وليس الإيجاب، منها قوله تعالى: **"وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ..."**، والإتيان ليس بحتم فقد تطلق دون مس أو غير ذلك لما ثبت في حديث ابن عمر من قول النبيﷺ " فليطلقها طاهرا من حيضها قبل أن يمسها ".

ومثل ذلك سائر الأوامر الواردة بعد حظر كقوله تعالى: " **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** ، أو قوله: **"فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ "**، وقول النبي ﷺ " كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها "، أو قوله " ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما شئتم "، وقولهﷺ " ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها.." ولم يفهم في كل هذه الأوامر الوجوب والحتم.

النوع الثاني: الأحكام الوضعية

ما سبق ذكره كان بإزاء التكاليف التي تضمنها خطاب الله للناس بالفعل أو الترك أو التخيير، وهو ما سمي بالأحكام التكليفية، وهذه الأحكام قد صحبتها مجموعة من الأوصاف الظاهرة المنضبطة[١] والضرورية لفهم تلك الأحكام على وجهها الصحيح، ولتصبح قابلة للأداء والتحقيق، وقد وضعها الشرع ونصبها إما كمقتضيات للحكم التكليفي، أو علامات على وجوده أو انتفاؤه، وهذه الأوصاف هي ما يعرف بالسبب والشرط والمانع، ومجموعها هو ما يسمى بالأحكام الوضعية؛ لأنها من وضع الشرع.

فالأحكام الوضعية: هي الأمور المحسوسة التي وضعها الشرع كموجبات للحكم أوعلامات على وجوده أو انتفاؤه (السبب والشرط والمانع).

فالسبب: وصف ظاهر منضبط هو الذي أوجب الحكم واقتضاه، بمعنى أنه يستلزم من وجوده وجود الحكم، وللتوضيح هاكم هذه الأمثلة:

ففي شأن إقامة الصلاة وحكمها التكليفي هو الوجوب فقد نصب الشرع سببا لإقامتها يستلزم من وجوده وجوبها وهو دخول الوقت لقوله تعالى: **"أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ.."**، وقوله " **فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً** ".

وكذا الشأن في الزكاة، وحكمها التكليفي هو الوجوب أيضا، وقد جعل الشرع سببا لأدائها وهو الغنى ووجود فضل مال " العفو " فوجوده يستلزم وجوبها.

١- المقصود بالوصف الظاهر وهو ما كان دلالة النص عليه واضحة، والوصف المنضبط هو الذي يمكن فهمه وتحديده فلا إبهام فيه ولا غموض.

وفي الحدود، كالزنا مثلا وحكمه التكليفي هو وجوب الحد، ولأن الزنا لا يوجب الحد لذاته وإنما بجعله الشرع سببا لوجوب الحكم، لذلك ينبغي التحقق من وجود المعنى الشرعي لهذا الفعل المستوجب للحد.

والشرط: وصف منضبط وضع علامة على الحكم بحيث يلزم من انتفائه عدم الحكم أي لا يوجد الحكم في غيابه،وقد سمي شرط لأنه علامة على الحكم كما فى قوله تعالى: **"فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا "** علاماتها، ومثاله: الطهارة للصلاة، فلا صلاة بغير طهور، وإن أقيمت بغيره أو منتقصة من فرائضه فهي كالعدم فلا تجزئ، وكالحول في الزكاة، وكذلك الإحصان شرط في سببية الزنا للرجم.

والمانع: هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده عدم الحكم، كالنجاسة للصلاة فالعلم بوجودها يستلزم عدم صحتها، وكالدَين للزكاة إن لم يدع في المال فضلا، حيث منع حصول السبب المفضي للحكم، وكذلك عدم البينة مانع من إقامة حد الزنا لقول النبي ﷺ " لولا البينة لرجمتها ".

☜ تنويه هام: الجدير بالذكر أن غياب استيفاء هذه الأحكام الوضعية كان له أبلغ الأثر في عدم فهم الكثير من النصوص، وأيضا في التطبيق الجائر لها.

وأبلغ مثال على ذلك: ما وقع فيه الخوارج المارقين من إطلاق أحكام الكفر على أعيان الصحابة تعلقا ببعض النصوص المطلقة دونما الاعتداد بتوفر أسباب الحكم وشروط تطبيق النصوص عليها وكذا الموانع التي تعيق هذا التطبيق على الأعيان.

فقد أطلقوا أحكام الكفر على الصحابة لما وقع القتال بينهم استنادا إلى بعض النصوص، منها " إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار "، وغاب عنهم انتفاء شروط تطبيق هذا الحكم، وهو عدم حرص كلا الطرفين على قتل صاحبه وهو ما ثبت في حقهم، وكذلك غاب عنهم وجود المانع من الحكم من أنهم (رضي الله عنهم) كان لديهم تأويلات

سائغة في الجملة لهذا الاقتتال، ومن ثم امتنع تطبيق الحكم في حق أعيانهم.

وكذلك وقع الأمر بالنسبة للمرجئة الضالين، لما أعياهم فهم هذا الإشكال، فذهبوا إلى تأويل تلك النصوص وصرفها عن ظاهرها؛ الأمر الذي وضحناه في كتابنا المرسوم (الإرجاء وضياع حقيقة الإيمان).

فكلا الطائفتين قد جاوزتا الحق من منظورين متغايرين، فالخوارج تعجلوا في إطلاق الأحكام على أعيان الناس دون استيفاء الضوابط التي وضعها الشرع لتطبيق تلك الأحكام، وأما المرجئة فقد أخضعوا فهمهم للنص ولم يفهموه على ظاهره خضوعا للواقع الذي لم تتحقق فيه ضوابط إعمال النص فصرفوه عن معناه الذي دلت عليه ألفاظه.

مسائل متعلقة بالأحكام الشرعية

المسألة الأولى: **لا تحريم إلا بنص مفصل.**

نقول: بأنه قد سبق أن بيَّنا أنَّ التشريع حق خالص لله من نازعه فيه فقد جعل من نفسه ندا له، وبيَّنا أيضا أنه ما من شرع أذن به الله إلا ما ورد به نص من كتاب أو سنة، وما عاداهما فهوى وتخرص وضلال، ومن ثم فلا واجب إلا ما أوجب الله، ولا حلال إلا ما أحل ولا حرام إلا ما حرم بنص.

وفي مسألة الحل والحرمة، فقد شددت النصوص النكير على من أعطى لنفسه الحق بالقول فيهما برأيه، قال تعالى: **"وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ** " وقال تعالى: **"قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ** ".

فأما مسألة الحل والإباحة فقد توسعت فيها النصوص وأطلقتها، فأعطت للناس الحق في الانتفاع والتمتع بكل ما خلق الله لهم وسخره من أجلهم، قال تعالى:**"هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً** " وقال عز من قائل:**"وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَات وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** "، وأنكرت على من حرم أيًا من ذلك فاعتدى بذلك على حق الله، قال تعالى:**"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا...**" وقال تعالى: **"قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطَيِّبَات** من الرزق.." .

ومسألة التحريم خاصة قد أولتها نصوص الشرع أهمية كبرى، وأنكرت على من يزعم أنه يستند في تحريمه على ما أذن به الله بلا بينة، فقال تعالى: **"سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ..**" ثم عقب على ذلك بقوله:

"قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ".

ولأهمية تلك المسألة فقد تعهد ربنا بتفصيل القول فيها حتى لا يترك الباب مواربا للناس ليقول من شاء ما شاء، فقال تعالى: **"قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ.."**، وأفاضت الآيات في ذكر المحرمات التي حرمها ربنا علينا، وقد بينتها وفصلتها نصوص أخر من لدن حكيم خبير، بل إن الله تبارك وتعالى قد نص على التفصيل فيما حرم صراحة، فقال جلَّ شأنه في أمر مما قد يحرمه الناس على أنفسهم **"وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ "** فوصفهم بالضلال وسماهم المعتدين.

إذن فأمور الحرام كلها قد فصل ربنا القول فيها، والتفصيل إنما يعني الوضوح والتبيان، فقد قال ربنا عن آيات كتابه الكريم **"كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ "** فلم يكتفي بكونها أحكمت وعبر عنها بدقة واتقان، وإنما قال " ثم فصلت " فهي آيات مفصلات لا إبهام فيها ولا إجمال ولا إشكال، ومن ثم فليُنظر في كل نهي أو تحريم، أين بيانه؟ ويكتفى بما بُين منه فحسب، وبلا زيادة، وأما ما كان على خلاف ذلك فهو مما أباح الله وأحل، فالإباحة والحل هو الأصل في الأشياء بمقتضى النصوص، والتحريم المفصل هو الاستثناء، إلا أن يترتب على تلك الإباحة مفسدة أعظم على وجه مستيقن غير مظنون حتى لا نقع في هذا النكير الشديد والوصف الشائن، وهنا يكون درء المفسدة مقدم على جلب المنفعة.

<u>المسألة الثانية:</u> ورود أمر جامع أو فرض عام – يتضمن جزئيات عدة – بصيغة الأمر على جهة الوجوب والإلزام، فهل ينسحب هذا الحكم الوجوبي على جميع جزئيات هذا الأمر أو الفرض الجامع؟.

نقول: للتوضيح نذكر هذا المثال للأمر الجامع الوارد فى سورة النور، وقد استهلها ربنا بقوله "**سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا** " فهل يعني قوله تعالى: " **وَفَرَضْنَاهَا** " أن جميع الأحكام الواردة بها على الوجوب؟ كإقامة الحد على الزاني والقاذف والاستئذان وغض البصر وحفظ الفرج وستر الزينة وتيسير الزواج، بل والأوامر عموما بطاعة الله ورسوله والتحاكم إليهما وغير ذلك، فهل كل تلك الأحكام على الوجوب بمقتضى هذه الفريضة المذكورة في صدر السورة مستقلة؟.

إذن ما معنى مجيء بعض الأحكام في السورة على الندب في مثل قوله تعالى: " **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ مَسْكُونَةٍ..**" وكذا ما يتعلق بأحكام القواعد من النساء والرخص في الأكل من بيوت بعض الأقارب وغيرهم؟، وهل يعني ذلك أن نقول أنه لا يفيد الوجوب من تلكم الأحكام الجزئية إلا ما ورد منها بصيغة الأمر المجردة عن القرائن، وما كان بغيرها فهو على ما أفاد من ندب أو غيره؟

إذن فما معنى ورود هذا الأمر الجامع بتلك الصيغة المفيدة للوجوب؟ ما الذي أضافه قوله تعالى" وفرضناها " للسورة كلها؟ أليست لها فائدة تذكر؟، وهل هناك لفظة أو حرف في القرآن لا معنى له ولا فائدة من وروده؟ أليس هذا هو اللغو الذي تنزه عنه كلام ربنا وشرعه كله؟

ولصيانة كلام ربنا عن مظنة اللغو، فإنا نقول قولا واحدا: إن جميع أحكام السورة وما على شاكلتها هي على الوجوب بمقتضى هذا الحكم الوجوبي مستقلا إلا ما صحبته قرينة تصرف الأمر عن الوجوب أو أن يرد بصيغة أخرى تفيد الندب أو غيره، وهو ما يفسر ورود بعض الأحكام بصيغ الندب، وعليه فإن كل أمر أو فرض جامع ورد على هذا النحو فإنه يأخذ نفس الحكم فجميع جزئياته واجبة إلا ما ورد منها على خلاف ذلك.

ونستصحب معنا بعض الأمثلة من السنة، ففي شأن الصلاة، يأتي قول النبي ﷺ: " صلوا كما رأيتموني أصلي " أي بالكيفية وعلى النحو

الذي رأيتموني أفعله، وبناء على النتيجة المقررة تلك، فكل أفعال النبي ﷺ في الصلاة وجميع هيئاتها التي أداها من قيام وركوع وسجود وجلوس ورفع الأيدي ووضعها في الموضع المناسب للحركة وغيرها هي جميعا على الوجوب إلا ما بُين فيه حكما آخر، كالكثير من أذكار الصلاة، وقراءة غير الفاتحة، حيث أقر النبي ﷺ الفتى الذي قال: أقرأ بفاتحة الكتاب وأسأل الله الجنة وأعوذ به من النار ولا أدري ما دندنتك ودندنة معاذ، فقال النبي " أنا ومعاذ حول هاتين ".

أما ما لم يفعله النبي ﷺ فإنما أمر به أو أقره أو صوبه فهو على النحو الوارد به النص، إن كان أمرا مجردا عن القرائن فواجب، وإن كان خلافه فهو على ما أفاد.

وكذلك نفس الأمر يرد في شأن الحج ومناسكه، حيث قال النبي ﷺ: " خذوا عني مناسككم " فإنه ﷺ بمقتضى هذا الأمر إنما اراد أن يعلمهم ويوجههم إلى مناسك وشعائر جاء بها الإسلام، حتى وإن كانت على خلاف أمر الجاهلية، فلا منسك يصح إلا ما كان على النحو الذي بينه النبي ﷺ، وهذا يستلزم أن جميع المناسك التي وردت عنه ﷺ هي على الوجوب إلا ما جاء منها بصيغة أخرى مفيدة للندب أو غيره، مثل " افعل ولا حرج " في شأن ترتيب أعمال يوم النحر.

<u>المسألة الثالثة</u>: إذا كان ثمة أمر أو فرض له أركانه أو شروطه فنسأل:

١) هل غياب ركن واحد أو الإخلال بشرط واحد يؤثر في صحته ويفسده بالكلية؟

٢) وماذا بشأن الواجبات التي تضمنها ذلك الأمر.

٣) وهل الوقوع في نهي خلال هذا الفرض أو الأمر، مفسد له أيضا؟

٤) وما علاقة ذلك بالقبول والرد؟

نجيب مستصحبين مثال الصلاة للفرض وأركانه وواجباته ومناهيه، فنقول:إننا نعلم ركنية أو شرطية أيٍ من أجزائها بانتفاء الصلاة وعدمها حين غيابه أو ما يحل محله، أو حالً عدم القيام به على وجهه الصحيح، وذلك كأن يقول الرسول ﷺ وهو المبين لكيفية الصلاة: " لا صلاة لمن لم يفعل كذا.. " أو " لا تجزئ الصلاة بدون كذا..." للغياب، أو يقول " لا صلاة لمن فعل كذا.." أو " لا تجزئ صلاة من فعل كذا.." أو " لا ينظر الله لعبد فعل كذا.." للوجه غير الصحيح، بشرط الاستطاعة، وكأمثلة لذلك:

١- الوضوء أو ما يحل محله، فقد قال النبي ﷺ" لا صلاة بغير طهور ".

٢- قراءة فاتحة الكتاب، لقوله ﷺ " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " أو قوله " لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب"، إلا أن يكون غير مستطيع حفظها فسيستعيض عنها بقوله " سبحان الله والحمد لله .." الحديث إلى أن يتعلمها.

٣- الركوع والسجود والقيام مع الاستطاعة – لقول النبي ﷺ " لا صلاة لمن لا يقيم صلبه في الركوع والسجود " ولقوله " لا تجزي صلاة لمن لا يقيم ظهره في الركوع والسجود " وكان يقول: " لا ينظر الله ﷻ إلى صلاة عبد لا يقيم صلبه بين ركوعها وسجودها "، فهذه وغيرها أركان أو شروط ثبت انتفاء صحة الصلاة وعدم إجزائها حال غيابها أو القيام بها على غير الوجه الصحيح.

أما عن واجبات الصلاة، وهي جميع ما فعله النبي ﷺ في الصلاة امتثالا للأمر العام " صلوا كما رأيتموني أصلي " ما لم تأتي قرينة تفيد غيره، وكذا جميع ما أمر به في الصلاة.

وهنا أزعم أنها لا تختلف كثيرا عن الحكم السابق، وهذا ما كان شأنه مع المسيء صلاته، فقد قال له النبي ﷺ : " ارجع فصل فإنك لم تصل " فلم يعتبر ما قام به صلاة، وطفق يعلمه الصلاة الصحيحة بقوله " إنه لا

تتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ .. " أو من خلال مجموعة من الأوامر كقوله " إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر .. " الحديث، وهذا مفسر لذلك، والمشكل هنا في تفسير البعض لعدم التمام أي النقصان بأنها تجزئ مع نقصان في الأجر، ومن ثم فسر النفي في شأن الصلاة بنفي الكمال وليس نفيا لصحتها أو إجزائها.

وهذا القول مردود من وجوه:

١- أن النبي ﷺ اعتبر المسيء صلاته والذي لم يأت بها على الوجه الصحيح، ومن ثم أخذ يعلمه بقوله " إنه لا تتم صلاة ... " الحديث اعتبره لم يصل وأمره بإعادتها كأنها لم تكن، فهو إذن نفي لحقيقة الصلاة وإجزائها بالكلية.

٢- أن من أمور الصلاة والتي اعتبر النبي ﷺ أن عدم الإتيان به يجعلها لا تجزئ ونفى صحتها، قد عبر عنها ﷺ بأنها ناقصة – كالحال في شأن قراءة الفاتحة، فكما قال النبي ﷺ " لا تجزئ صلاة لا يقرأ ..." الحديث، قال:" من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج؛ غير تمام"، ومن ثم فالنقصان هنا يعني عدم الإجزاء وليس كما قالوا.

٣- ثم نسألهم إذا كان النفي في شأن الصلاة يعني عدم الكمال وأنها بذلك مجزئة، فما الفارق بين النفي في قوله " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " وقوله " لا صلاة بغير طهور " فهل هذا نفي لكمالها على معنى أنها تجزئ.

أما ما قيل بشأن نقصان الأجر أو زيادته فهذا الأمر متعلق بمقدار ما يعقل المرء منها وما شابهه من خشوع وتدبر، ولا تعلق له بنقص واجباتها أو أركانها، إن كان هناك ثمة فرق بينهما، ولا اعتداد بقول من فرق بين الواجب والفرض.

أما عن الوقوع في نهي متعلق بالفرض خلالها، ففي شأن الصلاة، فمن ذلك الصلاة بلا سترة، فهناك مظنة أن تقطع على المرء صلاته، أي

تبطل، وهناك أيضا النهي عن الالتفات في الصلاة، وفيه قال النبي ﷺ: " لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت فإذا صرف وجهه انصرف عنه " وإذن فما جدوى أي عمل لا ينظر الله إلى فاعله؟، وهناك نفي للصلاة في حضرة الطعام حال الجوع أو عند مدافعة الأخبثين، وإذا تتبعنا كل المناهي في الصلاة فهي إما لعدم الوفاء بشروطها أو أنه إفساد لها.

وفي شأن الصيام أيضا فقد يؤديه المرء على وجهه الصحيح، فيمتنع عن الأكل والشراب والجماع خلال النهار، ولكنه لا حظ له فيه حين يقع في محرم من سب أو رفث أو قول زور وغيره خلال الصيام، فلا يناله من صيامه إلا الجوع والعطش، أو ليس لله حاجة فيه.

وهذا ليس بدعا في الدين إذا كان رأس الامر وهو عبادة الله وإقامة الدين وصحة الإيمان مشروط بطاعة الله في كل ما أمر، حيث أكدت النصوص أن التولي عن الطاعة هو نفي للإيمان وموجب للكفر وما يترتب عليه من وعيد، قال تعالى: " **وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ**" ويقول:" **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ** "، كما أن فعل ما نهى الله عنه ينفي عن صاحبه الإيمان ويوجب له الكفر وما يترتب عليه من وعيد لقول النبي ﷺ " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن.." ويقول تعالى: " **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**" وإنما يعود الإيمان بالتوبة وجبر ما تصدع منه أو بالإقلاع عما أفسده.

أما عن قبول العمل أو رده فهو متعلق بأمور عدة منها ما قدمنا أن يؤتى به على الوجه الصحيح كما ورد به الشرع دون إحداث أو ابتداع لقول النبي ﷺ " من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد "، وبهذا يوصف بالعمل الصالح.

هذا فضلا عن شرط الإيمان فلا اعتداد بأعمال الكافرين لقوله تعالى: " **وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً**".

- ويشترط أيضا لقبول العمل الإخلاص لله فيه، فلا يقبل الله من الأعمال إلا ما كان خالصا لوجهه، سواء من توجه به لغير الله، أو اشرك معه غيره أو رآى به وسمع به ليحمد عند الناس، كمن يتجمل في صلاته لما يرى من نظر الناس إليه، أو ما على شاكلة ذلك، وبذلك يتحقق فيه قول ربنا **"فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً"**.

جانب من القواعد المتعلقة بالأحكام الشرعية وضوابط كل منها

١-الأصل في الأشياء الإباحة: أي الأصل عدم الحرج في الفعل أو الترك وفقا للبراءة الأصلية للذمة من التكاليف، حيث لا نص يوجب أو يحظر، فلا عبادة إلا بنص، وما عدا المنصوص عليه فهو ما سكت عنه الشرع فهو مباح، والضابط في ذلك:

أ- ألا يخالف الفعل المباح نص حاظر، فمثلا يحرم التداوي(مباح) بالخمر(حرام)، لقول النبي ﷺ:" تداووا ولا تتداووا بحرام ".

ب- ألا يتحصل من وراء الفعل ضرر أعظم من منفعته أو إضرار بالغير أشد لقول النبي ﷺ " لا ضرر ولا ضرار "، فبموجبه قد يقع التصادم بين الفعل المباح لتحصيل المنفعة، والنص الحاظر والقاضي بدفع الضرر، ومن ثم يقال:" إن دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة ".

٢-درء المفسدة مقدم على جلب المنفعة: ويقصد بجلب المنفعة تحقيق مصالح ومنافع من وراء فعل مباح، ويقصد بدرء المفسدة أنه اذا كان ثمة مفاسد وآثام متحققة من ذلك الفعل المباح فيجب دفعها بحظر المباح.

دليل القاعدة: مستفاد من قوله تعالى: "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما".

فحاصل القاعدة هو حظر وتحريم فعل احله الله واباحه منعا لمفاسده.

ولما كانت الاباحة هى الاصل فى الاشياء كما سبق أن ذكرنا، وأن أمور الحرام كلها قد فصلت من لدن حكيم خبير،ومسألة التحريم تلك قد أولتها نصوص الشرع أهمية كبرى وشددت النكير على من حرم شيئا مما اباحه الله؛ فى مثل قوله " يأأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولاتعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"، وبينت النصوص أنه

لامجال لتحكيم الظن في مسألة التحريم، فصاحبها مطالب بعلم وبرهان والا فهو كاذب ومعتدى،

نقول لما كان الامر كذلك وحتى لا نقع فى الوصف الشائن فإن تلك القاعدة ليست على اطلاقها، وإنما لها ضوابطها التى يحددها دليل القاعدة نفسه، ومن هذه الضوابط:

-أن المثال المساق (الخمر) فى آية الدليل يتكلم عن تلبس المنفعة والمفسدة بذات الفعل ولاانفصال بينهما؛ أى لايمكن تحقيق المنافع دون الوقوع فى الاثم والمضرة، فإذا كان تحقيق المنافع مستقل عن الوقوع فى المفاسد فحينئذ يمكن درء المفسدة دون حظر المباح والوقوع فى تحريم ما أحل الله،وذلك بوضع قيود على مظان المفاسد لدرئها، كأن يقال استخدم السكين فى كذا.. ولا تستخدمها فى كذا..وضابط ذلك تقوى الله.

وقد دل الشرع على ذلك فى اكثر من مسألة؛ فعلى سبيل المثال مارواه مسلم فى سبب نزول آية المحيض وقوله تعالى:"فاعتزلوا النساء فى المحيض ولاتقربوهن.."،قال: قال رسول الله :" اصنعوا كل شئ الا النكاح"، فلم يحرم كل شئ لدفع الاذى ودرء المفسدة.

-ومن الضوابط ايضا أن يكون تحقق حصول المفسدة من مباشرة الفعل المباح آكد وعلى وجه مستيقن غير مظنون.

٣-**الضرورات تبيح المحظورات**: أي يباح الوقوع في المحظور كلما اقتضته الضرورة المستيقنة بضوابطها، فما هي الضرورة؟ وما هي حدودها؟

فالضرورة: هي ما يتوقف عليه مبررات الوجود وأسبابه، فالغاية من الوجود هي العبادة وإقامة الدين، أما أسباب الوجود وسبل تحصيله هي حفظ النفس والعقل والنسل والمال، بحيث لو فقدت تلك المبررات والأسباب أتلفت الغاية واضطربت الحياة.

ومن أجل ذلك شرع الإسلام من الأحكام ما من شأنه الحفاظ على هذه الضرورات ومنع الاضطراب المخل بأسباب وجودها؛ أي ما يحفظ لها الوجود ويدرأ عنها الخلل.

فقد شرعت العبادات لإقامة الدين، وشرع الجهاد لدرأ الفتنة عنه، وأباح الإسلام للإنسان الانتفاع بكل ما يحفظ عليه حياته فقنن المعاملات والعقود التي تصونها، وشرع الحدود والقصاص والقود لدرأ الخلل عنها.

ولم يغفل الإسلام عما قد يقع بين هذه الضرورات من تعارض وتصادم، فضمن في تشريعاته ما قد يبيح لنا الوقوع في المحظور الأدنى لدرأ ما هو أكبر وأعظم، ومن ذلك؛ فقد شرع الجهاد في الإسلام من أجل درأ الفتنة عن الدين، وقد يقع بسببه إزهاق للأنفس.

وأباح الإسلام الوقوع في كبيرة – القتال في الشهر الحرام – أيضا لدرأ هذه الفتنة الأعظم، لقوله تعالى: **"وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنْ الْقَتْلِ "**، ولأن الإسلام قد نهانا عن قتل النفس حيث يقول تعالى:**"وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً "** لذلك فقد رخص الإسلام للمكره المطمئن قلبه بالإيمان أن يظهر بعضا من مظاهر الكفر حفاظا على حياته.

كما أباح للمضطر أن يأكل ما حرم عليه غير باغ ولا عاد وبالقدر الذي يحفظ عليه حياته دون تجاوز وفقا للضابط؛ الضرورة تقدر بقدرها، وإن نبهنا الشرع إلى أهمية الأخذ بالعزيمة والصبر على المكاره بقوله تعالى: **"وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ"**.

وهنا يتطلب الأمر إجراء موازنة دقيقة بين الأمرين، الأخذ بالرخصة أو التمسك بالعزيمة، وضابط ذلك هو تقوى الله.

٤-التكليف على قدر الطاقة: فلم يكلفنا الله من الأمور إلا بما في وسعنا، وأراد لنا كل ما فيه يسر، ولم يجعل علينا من حرج في الدين، ولو شاء لأعنتنا كما فعل بأمم غيرنا، فقال الله تعالى:**"فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"** ،وقال رسوله الكريم ﷺ :" إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما

استطعتم "، لذلك شرعت الرخص بأنواعها، كالإفطار للمريض والمسافر والحائض والنفساء وكذا قصر الصلاة للمسافر، والجلوس في الصلاة للمريض وغير ذلك لغير المستطيع، وضابط ذلك كله هو أيضا تقوى الله.

٥-ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب: أيضا بشرط الاستطاعة في كلا الواجبين، وسواء كان واجب عينيا متعلق بالأفراد أو فرض كفاية تقوم به الجماعة؛ فالحج واجب على المستطيع، وتحصيل السبيل إليه واجب بقدر الاستطاعة ودونما عنت، والزواج واجب على كل شاب مستطيع، وتحصيل باءته واجبة بما في وسعه، وإقامة الحدود وإعلان الجهاد واجب على الأمة المسلمة حال تمكنها، فكذا توفير أسباب التمكين واجبة بقدر الطاقة.

٦-الأمر بالشيء نهى عن ضده: إذ إن الامتثال للأمر يقتضي ترك الضد فيكون مأمور بعدم الوقوع في ضده، وهذا المعنى هو ما دل عليه الشرع: ففي قوله تعالى: **" قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ"** أي ما أنهاكم عنه، وذكر ضمن المحرمات عدة أوامر منها **"وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً"** وأيضا **" وَأَوْفُوا الْكَيْلَ"** و **"أَوْفُوا بِالْعَهْدِ"** بمعنى عدم الوقوع في ضد هذه الأوامر.

الفصل الرابع

طرق دلالة النص على المعنى

" المنطوق والمفهوم "

إن المعاني التي يدل عليها النص، ومن ثم الأحكام التي يمكن استخلاصها منه، يمكن الوصول إليه بطريقين؛ الأول ما نطقت به عبارة النص والفاظه (المنطوق)، والثاني معانى تجاوزت عبارة النص و كان فهمه منها لازما وضروريا وليس عن طريق الظن(المفهوم)

أولا: دلالة المنطوق

ونقصد به المعنى الذي عبرت عنه ألفاظ النص، سواء كانت هذه الدلالة صريحة تدل على المعنى الذي وضعت له الألفاظ لغة وشرعا وكان مقصودا من سياقها " المعنى الحرفي للنص "، وتسمى صريح المنطوق أو دلالة العبارة، أو سواء كانت هذه الدلالة ضمنية، تضمنتها عبارة النص وأشارت إليها، ولم تكن مقصودة من سياقها، ولكنها معنى لازم لها ولا ينفك عنها، وتسمى لازم العبارة، أو دلالة الإشارة، أو قد يكون المعنى المراد هو كلام محذوف، اقتضى تقديره صدق العبارة وصحتها لأن الكلام دونه لا يستقيم، ويسمى اقتضاء العبارة أو دلالة الاقتضاء.

المنطوق الصريح أو دلالة العبارة

ونقصد به كل المعاني والأحكام المتبادر فهمها من ألفاظ العبارة، وكانت العبارة مسوقة قصدا لإفادة تلك الأحكام.

مثال: قوله تعالى: **" وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"** فعبارة النص دلت بألفاظها على حكمين:

١) إباحة تعدد الزوجات وذكر الأعداد المسموح بها، والإباحة عرفت بقرينة لفظة " ما طاب لكم " بعد الأمر " فانكحوا ".

٢) وجوب الاقتصار على واحدة عند خوف الجور، والوجوب على تقدير فعل محذوف " فاجعلوها واحدة ".

وهذان الحكمان هما مقصودا السياق، لأن الآية نزلت – كما صح ذلك عن السيدة عائشة – في شأن الأوصياء الذين يتحرجون من الوقوع في الجور في حق يتيمات يكن في حجورهن ويشاركهن أموالهن، فتارة يعضلوهن ليرثوهن، وتارة أخرى يرغبون في نكاحهن دون اعطائهن مهر المثل، مع أنهم كانوا لا يتحرجون من ترك العدل بين الزوجات حيث كان الواحد منهم يجمع في عصمته ما شاء منهن من غير حصر ولا يعدل بينهن، فجاءت الآية لتلفتهم إلى أن الجور قد يقع أيضا حال إطلاق عدد الزوجات دون عدل.

فيكون معنى الآية؛ إن خفتم الوقوع في ظلم اليتيمات اللاتي في حجوركم، فخافوا أيضا من الوقوع في ظلم النساء حال التعدد، فلا تتحرجوا من ذنب وأنتم تقعون في مثله، وهو ما دلت عليه آية **" وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ.."**.

ملاحظة هامة حول مقصود السياق:

إذا كان المعنى والحكم المستخلص من عبارة النص يفهم مستقلا ولا يتوقف بيانه على حكم آخر مستفاد من النص، فيكون هذا الحكم هو المقصود الأصلي من سياق العبارة، أما إذا توقف بيانه على حكم آخر ورد به النص فيكون هو المقصود تبعا.

مثال: قوله تعالى: **"وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا "**، هذا النص تدل صيغته دلالة ظاهرة على معنيين كل منهما مقصود من سياقه؛ أحدهما أن البيع ليس مثل الربا، وثانيهما أن حكم البيع الحل وحكم الربا التحريم.

والحكم الأول هو المقصود من السياق أصالة لأن الآية سيقت للرد على الذين قالوا " إنما البيع مثل الربا ".

والحكم الثاني هو المقصود تبعا لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما حتى يؤخذ من اختلاف الحكمين أنهما ليسا متماثلين، ولو اقتصر على المعنى المقصود أصالة لقال: وليس البيع مثل الربا.

أقسام المنطوق الصريح:

١-المنطوق الصريح الدال على معين:

وهو الذي تكون عبارة النص وألفاظه محدده لمدلوله على وجه معين، سواء كان المدلول أعيانا كما في قوله تعالى " **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً**"، أو كان المدلول أنواعا محددة كما في قوله تعالى: " **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**"، أو كان أعدادا كما في قوله "**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**"، أو أمكنة معينة كما في قوله: " **فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**"، أو أزمنة بذاتها كما في قوله "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**" وقد نص على شهر رمضان في صدر الآية، وكذا قوله " **الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ**" والآية تتكلم عن حرمة انتهاك الشهر الحرام خاصة، حيث أباحت الرد على هذا الانتهاك قصاصا وإن وقع ذلك في الشهر الحرام.

٢- المنطوق الصريح غير المحدد لمدلوله:

فليس كل دلالات النصوص الصريحة تجري على هذا النحو كما في الأمثلة السابقة محددة لتلكم الأشياء، وإنما قد تشتمل عبارة النص على لفظة أو صيغة تتناول العديد من الأفراد أو الأنواع غير المحددة، كما هو الحال في دلالة العموم، ودلالة العلة المنصوص عليها ولذلك سنتناولها ضمن دلالات النصوص الصريحة أيضا ولكن غير المحددة لمدلولاتها.

أ) دلالة العموم:

ولما كنا قد سبق لنا تفصيل القول في مسألة العموم تلك، فسنكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى تلك الدلالة لنبين أنها من دلالات ألفاظ العبارة الصريحة فنقول:

إنه قد يكون الحكم الوارد بعبارة النص مستفاد من لفظة وردت به جاءت بصيغة من صيغ العموم والموضوعة في اللغة لإفادة الشمول لكل الأفراد والأنواع التي يصدق عليها ذلك اللفظ بلا حصر، أي أنها منصوص عليها لفظا ولكن دون تحديد للأنواع.

مثال: في الآية السابقة، عندما يقول الله تعالى" الشهر الحرام بالشهر الحرام " ثم يعقب عليه بقوله " **وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**"، فقد انتقل من التحديد والتخصيص إلى التعميم، إذ إن التعبير بصيغة الجمع المعرف بأل في **"وَالْحُرُمَاتُ** " قد تجاوز هذا المعنى المحدد، وهو حرمة انتهاك الشهر الحرام إلى معنى عام شمولي يفيد إعطاء كل مجني عليه الحق في القصاص في سائر الحرمات، وكل أشكال التعدي على النفس والمال وغيرها من جنايات واتلافات تفوق الحصر.

وهنا يكون الحكم الوارد بالنص ثابت لغة وشرعا لكل ما يصدق عليه دلالة اللفظ العام من معاني وأنواع، لأن الحجة قائمة على كل ما يفيده اللفظ.

ب) دلالة العلة المنصوص عليها صراحة؛ وإن كنا قد أشرنا اليها قبل فى عجالة، فسنتناولها هنا بمزيد من التفصيل:

العلة في اصطلاح الأصوليين؛ هي المُعَرَّفَة للحكم بأن جعلت علما عليه، إن وجد المعنى وجد الحكم، سواء كانت وصفا أو أمارة أو سببا منصوصا عليه اقتضى ذلك الحكم وكان باعثا عليه.

ويرى كثير من الأصوليين أن هناك فرقا بين العلة والسبب، في أن العلة لا تفارق المعلول البتة وموجبة له، في حين أنه ليس ضروريا أن يكون السبب موجبا للشيء المسبب منه، أما النحاة فلم يفرقوا بين التعليل والسبب، فيقولون " إن اللام للتعليل إذ إن ما قبلها سبب لما بعدها " حيث إن العلة واطِّرادها الذي اراده الأصوليين لا يعنيهم في شيء.

وللتعليل في اللغة صيغ صريحة، وسنستعرضها ونرى إذا كانت تستوجب أحكاما دوما.

صيغ التعليل الصريح: كأن يقال لعلة كذا، أو بسبب كذا، أو من أجل كذا، ثم يلي ذلك في التصريح وبدرجة أقل؛ التعليل ب كي، واللام، والباء بمعنى اللام، وحتى بمعنى كي، وهذه هي صيغ التعليل في اللغة.

والآن يأتي السؤال هل كل النصوص التي وردت بها أسباب أو علل قد استوجبت أحكاما؟ وهل ما استوجب منها حكما، تعدى ذلك الحكم هذا المحل إلى غيره؟ وهذا هو شرط العلة كما يقول الأصوليون، وما هي شروط هذه التعدية؟.

ولكن قبل الإجابة على هذه التساؤلات نسأل سؤالا آخر: هل الأخذ بالعلل المنصوص عليها هو من باب القياس أم أنه العمل بلفظ النص وعبارته؟.

نجيب فنقول: إن الأصوليين قد اختلفوا في ذلك، فقال فريق من المثبتين للقياس بأنه من باب القياس ليوطئوا بذلك لأقيستهم المظنونة، في حين نفاه بعضهم، ومنهم ابن فورك حيث قال: إن الأخذ بالعلة المنصوص عليها ليس قياسا وإنما هو استمساك بلفظ الشارع، وهو ما يراه فريق من منكري القياس القائلين فقط بالعلة المنصوص عليها من باب الأخذ بعبارة النص، في الوقت الذي يرد بعض منهم العلة بالكلية سواء المستنبطة المظنونة أو المنصوص عليها، ومنهم ابن حزم الظاهري، حيث يرى أن ما ساقه القائلون بالعلة من أمثلة لا يخرج عن

كونها أسبابا أوجبت أحكاما في مواضعها ولا يلزم أن تطَّرد وتتعدى إلى مواضع أخرى، الأمر الذي انتفى معه كونها عللا لا تفارق معلولها.

ولتحرير هذا الخلاف نقول: حقا إنه ليس كل سبب لحكم أو تعليل له يقتضي تعدية الحكم، بل إنه قد لا يتوجب حكما ابتداء، والنصوص التي وردت بها صيغ التعليل تلك شاهدة على ذلك، وهاكم بعض الأمثلة:

قوله تعالى: "**وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ** "، فهنا تعليل باللام " لنعلم " ولكنه مجرد موقف مسبب لا حكم ولا علة تستوجب الاطِّراد.

وقوله تعالى:"**وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً** " فهنا تعليل "لكي لا يعلم" ولا حكم ولا علة.

وكذا قوله تعالى عقب سياق قصة قتل ابن آدم لأخيه:" **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً** "، فليس في منطوق الآية ولا سياقها إلا تصريح بأنه من أجل هذا الفعل الشنيع فإنه ينبغي تعظيم ذلك الجرم وكأنه قتل للناس جميعا، فلا حكم مستوجب ولا علة تقتضي التعدية، أما الحكم بالقصاص فمستفاد من نصوص أُخر.

وقد يكون ثمة حكم ولكن لا سبيل إلى تعديته إن وجد السبب في غيره، كما في قوله تعالى: " **فَبِظُلْمٍ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ**" فهاهنا حكم بتحريم بعض الطيبات على الذين هادوا بسبب ظلمهم، ولكن لا يستوجب الظلم دائما تحريم الطيبات.

وكذا قوله تعالى" **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ**" عقب قوله تعالى: "**فَأَتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمْ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ**.."، فلا تستوجب المشاقة في كل مرة نفس الحكم وإنزال العذاب الدنيوي.

ولكن هل نخلص من هذه الأمثلة إلى نفس النتيجة التي خرج بها ابن حزم، أنه في كل الأحوال التي وردت فيها صيغ التعليل فهي محض أسباب أوجبت أحكاما في موضعها ولا يلزم أن تطَّرد؟

والآن نعود إلى تساؤلاتنا السابقة فنقول: ما هي شروط تعدية العلة؟

ونجيب فنقول: إنه لكي يكون الوصف أو السبب المسبب للحكم علة واجبة التعدية فيجب أن تكون على النحو التالي:

١- أن تكون العلة أو الوصف المؤثر في الحكم قد جاء بصيغة عامة تقتضي دخول كل أفرادها في ذلك الحكم وليس فقط النوع المسؤول عنه أو الواقعة المساقة، ومثال ذلك؛ لما سئل رسول الله ﷺ عن البتع – نبيذ العسل كان أهل اليمن يشربونه – فقال النبي: " كل شراب أسكر فهو حرام "، فاستلزم ورود الوصف المنهي عنه في الجواب بصيغة العموم تعدية الحكم من الشراب المسؤول عنه إلى كل شراب يتحقق فيه هذا الوصف.

ومثله أن يكون التعليل المقتضي للحكم أو الوصف المؤثر فيه داخلا ضمن متعدد وإن لم يكن من صيغ العموم، ومثاله؛ لما سئل رسول الله ﷺ عن الأداة المستخدمة في الذبح فقال: " ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا ما لم يكن سنا ولا ظفرا "، فلو اكتفى النبي ﷺ بهذا الوصف لقلنا بتحريم الذبح بالسن والظفر فحسب، ولكن عندما يستطرد النبي ﷺ مبينا بقوله: "أما السن فعظم وأما الظفر فمدي الحبشة"، فقد علل النبي ﷺ تحريم الذبح بالسن لكونه عظم، فلابد أن يكون لهذا التعليل من فائدة تقتضي تحريم الذبح بكل عظم سنا كان أو ضلعا أو غيره، أما الأمر الذي يرفضه ابن حزم قائلا " إن المحرم فقط السن دون سائر العظم وكذا الظفر فحسب، ولم يجد في التعليل فائدة، واعتبر أن القول به تكلف واستدراك على المشرع، وإلا فيجب تحريم كل مدي الحبشة.

ونجيب فنقول: بأنه ليس ثمة تكلف، فإنه من الحكمة التي آتاها الله نبيه ﷺ أن يكون لكل حرف أو لفظ تلفظ به فائدة، وإلا فهو لغو تنزه عنه صاحب الشرع، ونقول بأنه لا يجب أن يحملنا تزيد القوم على الشريعة واستدراكهم عليها أن لا نضعها في موضعها اللائق بها، وأن نعمل كل حرف ولفظ فيها دون تفريط أو إفراط فنصونها عن اللغو والابتذال، وأيضا لا نستنطقها ما لم تنطق به.

أما قوله فيجب تحريم كل مدي الحبشة بمقتضى التعليل، فنقول بتحريم كل مدي اختصت به الحبشة ما لم يرد أي نص آخر بإباحته، إمضاء لذلك النص، ونزولا عند الحكم العام لمخالفة أهل الكتاب فيما اختصوا به ولم يرد إلينا ما يجيز موافقتهم عليه.

٢- أن يرد بالنص ما يفيد تحقق الشرع من وجود الوصف المؤثر في الحكم في غيره المسؤول عنه، بما ينبئ عن أن هذا الوصف علة تقتضي الاطِّراد، ومثال ذلك؛ لما نهى النبي ﷺ عن التفاضل في بيع المتماثلين، وضرب لذلك أمثلة، وتعين أن الحكم مرتبط بالتفاضل فيها والمنصوص عليه، ودونما مزايدة على الشرع بالبحث عن علل مظنونة، وأوصاف متوهمة، وأوجه للمشابهة لتعدية الحكم كما فعل البعض، فلما سئل الرسول ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، كان جوابه ﷺ متضمنا سؤالا يستوفي به عن وقوع التفاضل من عدمه، فقال: " أينقص الرطب إذا يبس ؟ " قالوا نعم، قال: " إذن لا "، فمع النقصان لا تتحقق التسوية بل التفاضل وبذا يثبت التحريم في كل نظير؛ مثل بيع العنب بالزبيب والطازج بالجاف وغيره لعلة التفاضل المنصوص عليها.

ومثله تحقق النبي ﷺ من إسكار الشراب، بقوله: " أو مسكر هو؟ " فلما أجابوه بنعم، قال : " **فَاجْتَنِبُوهُ**" فثبت اطِّراد العلة.

٣- أن يقع الحكم جوابا لسؤال تضمن وصفا أو عدة أوصاف، أثر أحدها في الحكم واقتضاه، فيفهم أن هذا الوصف وحده هو سبب الحكم ومناطه، ومن ثم ينبغي تنقيح تلكم الأوصاف، ويلتمس الوصف المؤثر

دون غيره من الأوصاف المذكورة ليدور معه الحكم وجودا وعدما، ومثاله؛ ما جاء في الحديث " أن امرأة سعد بن الربيع قالت: يا رسول الله، هاتان بنتا سعد، قُتَل أبوهما معك في أحد، وقد أخذ عمهما مالهما، ولا تنكحان إلا ولها مال، فقال الرسول ﷺ لعم البنتين: " اعط البنتين الثلثين وللزوجة الثمن وما بقى فهو لك "، فالحكم هنا هو اعطاء الثلثين للبنتين، والوصف المؤثر هو كونهما بنتا متوفى، ولا اختصاص لصاحبتي الواقعة، ولا اعتبار لكونهما لا مال لهما أو أنهما لا تنكحان بدون مال، فيلزم الحكم كل بنتي متوفى.

ملاحظة: من شروط العلة المطَّردة التي اقتضت الحكم أن لا تكون هي نفسها قد أوجبت حكما مغايرا في موضع آخر، فمثلا؛ قوله ﷺ على سبيل الذم والنكير " لعن الله الواصلة والمستوصلة..." الحديث وفي آخره " المتفلجات للحسن المغيرات لخلق الله "، وقد فهم منه أن كل تغير للحسن مذموم، وقد ثبت أن ثمة تغيرات ابتغاء الحسن لم تستوجب الذم بل هي على الوجه المطلوب شرعا، مثل تقليم الأظافر وحلق العانة وغيرها، وكلها أمور تحسينية، وفيها يرد الحديث: " انتظروا حتى ندخل عشاء فتمتشط الشعثة، وتستحد المغيبة ".

٤- أن تكون العلة أو الوصف داخلا ضمن مقصد شرعي أكدته النصوص.

فالتعدية هنا هي لتحقيق ذلك المقصد حيثما وجد والذي جسدته العلة، ومثاله؛ قول النبي ﷺ عقيب نهيه عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم ترخيصه بالادخار قائلا: " إنما نهيتكم من أجل الدافة "، وهنا تعليل يستلزم بقاء النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وغيرها إن دفت الدواف أو دعت الحاجة، لا كما يأبى الظاهريون، لأن ذلك داخل ضمن مطلب شرعي أكدته النصوص، وهو ألا يكون هناك فضل ووفرة لدى البعض في حين عند غيرهم حاجة وعوز، وقد تمثل ذلك جليا في حديث

أبي سعيد الخدري " من كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له..." الحديث.

ويتجلى هذا المقصد في التعليل التالي من قوله تعالى:" **مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ..**" فالمقصود ألا يكون المال حكرا ومتداولا بين الأغنياء دون غيرهم.

تنبيه هام: نقول بالإشارة إلى التعليل السابق بـ(كي)، فإنه ينبغي أن لا يفهم أن التعليل بـ(كي) أو أي أداة أخرى هو دوما سبب الحكم أو اطِّراده، وإنما مرجع ذلك في المثال السابق إلى الحكمة المبتغاة والمنصوص عليها والتي جعلت منه مقصدا شرعيا ينبغي مراعاته، والدليل على ذلك أن هناك تعليلا بـ(لكي) مثلا ولا يترتب عليه حكم ولا تعدية، في مثل قوله تعالى "**لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ** " أو قوله " **لِكَيْلا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا مَا أَصَابَكُمْ** " فالمقصود هنا التأكيد على أن توالي الأحزان أو الأفراح لمدعاة ألا يبالغ الإنسان في أحزانه أو أفراحه، ويرجعها إلى سببها الحقيقي، وليس في ذلك أحكام أو علل يجب أن تطَّرد.

كما أن التعليل نفسه قد يكون غير مستفاد من الأداة، وإنما من الوصف المؤثر المنصوص عليه، وجدت الأداة أم لم توجد، كما في قول النبي ﷺ في شأن التطهر بالروثة " إنها رجس "، فالتعليل مستفاد من كونها رجس إذ لا يصح التطهر بالقذر، وليس مستفاد من إنَّ المشددة إذ يمكن الاستغناء عنها بالقول مثلا "هي رجس"، ويبقى التعليل بدونها، ويلحق بها كل ما يوصف بالرجس، وكذا قوله ﷺ " إنها من الطوافين عليكم والطوافات "، فالتعليل مستفاد من الطواف ويلحق بها غيرها من غير المستقذر مثل الداجن والماشية على خلاف الخنزير والفواسق وما خص بنص.

هذا عن أسباب وشروط اطِّراد العلة وتعديتها، وبه نكون قد فرغنا من الكلام عما نطقت وصرحت به النصوص، وكان مقصودا من سياقها، سواء كان التصريح محددا للأنواع والأشياء في عبارة النص، أو غير محددٍ لها، وإنما اشتملت عليه ألفاظ العبارة دون تعيين كما في العموم والعلة المنصوص عليها .

أما ما لم تصرح به عبارة النص، ولكن تضمنته تضمنا لازما لا انفكاك لها عنه، وأشارت إليه بعض ألفظ العبارة عرضا وليس مقصود سياقها، وهو ما يسمى المنطوق الغير صريح ويشمل نوعين الأول لازم العبارة، والثاني دلالة الاقتضاء، وهذا ما سنشرع في بيانه بعون الله وتوفيقه.

منطوق العبارة الغير صريح

<u>أولا:</u> لازم العبارة أو إشارة النص:

والمراد به المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظ النص، ولا يقصد من سياقه، ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظ النص، وقد أشارت إليه بعض الفاظه عرضا، لذلك كانت دلالة النص عليه بطريق الإشارة.

ويجب الاحتياط في الاستدلال بطريق الإشارة بأن يكون التلازم واضحا لا انفكاك له، ومبنيا على مقدمات صحيحة مستيقنة وليست مظنونة، وإليكم عددا من الأمثلة للتوضيح:

<u>مثال أول</u>: السؤال هل يصح عقد النكاح بدون فرض المهر؟ وهذا الأمر مما لم ينص علي حرمته، فما الدليل عليها؟

قال تعالى: **"لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً "**، دلالة عبارة النص هي رفع الإثم عن الأزواج إذا ما طلقوا نسائهم قبل الدخول أو فرض المهر، والإشارة هنا ذكر الطلاق

قبل فرض المهر، وهذا يستوجب مقدمتين لازمتين؛ الأولى أن الطلاق لا يقع إلا على من عقد نكاحه، والثانية أنه أبيح هنا وقوع الطلاق بدون فرض المهر، وهاتان المقدمتان تستلزمان جواز أن يعقد النكاح بغير فرض المهر، فدلالة الإشارة هنا صحة العقد بدون اتيان الصداق، ونقصد به السكوت عنه، وليس اشتراط عدمه.

هذا وفي المسألة تفصيل نذكره درأ لسوء الفهم، فصداق المرأة لا يخلوا من ثلاثة وجوه:

١- أن يشترط المهر ويعين سواء دُفع أو أُخر، ويكون النكاح صحيحا لقوله تعالى" وآتوا النساء صداقتهن نحلة ".

٢- أن يشترط عدم المهر، والنكاح هنا غير صحيح لأن الله تعالى اشترط المال للحل بقوله " وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم..."، ولأنه إذا شرط فيه عدم المهر كان هبة وهو خاص بالنبي ﷺ.

٣- أن يسكت عن المهر مع العلم بأنه شرط في صحة النكاح، وهذا هو موضع السؤال والحكم بحله كما بينا مستفاد من لازم العبارة وإشارة النص وليس منطوقه

مثال ثاني: سؤال ما الحكم في امرأة ولدت لستة أشهر من النكاح؟ أيقام عليها حد الزنى؟، الجواب يستلزم معرفة أقل مدة للحمل، فهل ورد به نص صريح؟

نذكر النصوص المتعلقة بالموضوع:

النص الأول: قوله تعالى:" **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً**" والمعنى المتبادر فهمه من عبارة النص: أن مجموع مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا، وهذه مقدمة أولى مستيقنة، والنصوص الأخرى، قوله تعالى: "**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**"، وقوله تعالى"**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ** "، والمعنى المتبادر من عبارة الآيتين

أن تمام الرضاع وأقصى مدة له عامان (٢٤شهر)، وهذه مقدمة ثانية مستيقنه، ومن مجموع المقدمتين يمكن حساب أقل مدة للحمل وهي ستة أشهر، وهذا الحكم لم تصرح به النصوص ولم يكن متبادر من ألفاظها ولم يكن مقصودا من سياقها، ولكنه فهماً لازماً لها، وقد دل عليه هذا الخبر الذي أخرجه الطبري بسنده عن أبي عبيد قال: رفع إلى عثمان امرأة ولدت لستة أشهر، فقال: إنها رفعت لا أراها إلا قد جاءت بشر ولدت لستة أشهر، فقال ابن عباس: إذا أتمت الرضاع كان الحمل لستة أشهر.

مثال ثالث: قوله تعالى **"وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"** .

دلالة العبارة: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوه واجبة على الأب إذا طلق امرأته ولها ولد رضيع، وهو المعنى المتبادر من عبارة النص ومقصود من سياقها.

دلالة الإشارة: و الإشارة هنا استخدام لفظة " المولود له " وفيه نسبة الولد لأبيه بحرف اللام الذي يفيد؛ أولا: الاختصاص، بما يستلزم أن الأب يختص وحده بالنفقة، وثانياً: التملك، بما يستلزم أن الولد ملك لأبيه بهذه الدلالة مستقلة، حتى وإن أيدها نص آخر مثل " أنت ومالك لأبيك".

وأيضاً استخدام لفظة المولود له، عوضاً عن الأب، يستلزم أن ينسب الولد للمولود له ويلزم بالنفقة ولو أنكر البنوة من هذه الدلالة فحسب، وإن أيدها قول النبي ﷺ " الولد للفراش".

مثال رابع: قوله تعالى: **" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ"**

دلالة العبارة: تحض المؤمنين على المبادرة إلى الإنفاق من جميع أنواع المال الذي رزقهم الله "صيغة العموم ما" قبل مجيء يوم يمتنع فيه البيع (التجارة) كما يمتنع الصاحب والشفيع، أما وقد علمنا المعنى الذي

أفاده امتناع الصاحب والشفيع، أي: فلا منقذ ولا ظهير، فما الذي أفاده التذكير بامتناع البيع والتجارة؟ وما علاقة ذلك بموجب الانفاق؟

دلالة الإشارة: والإشارة هنا متمثلة في ذكر لفظة "لا بيع فيه "، وهذا يستلزم مقدمتين ضرورتين:

الأولى: أن البيع والتجارة، سيكون ممتنعا عنكم يوم القيامة، في حين كان ميسرا قبل في الدنيا.

الثانية: الربط بين الأمر بالإنفاق والتحذير من فوات البيع في الآخرة.

والدلالة هنا أن الله تعالى يحذرنا من أنه كان لديكم في الدنيا مصادر شتى للإنفاق ستمتنع عليكم في الآخرة، ومثل لها بأحدها وأهمها وأشهرها لديهم وهو البيع أو التجارة، وهذا الأسلوب كثيرا ما يرد في القرآن كالحال حين يخص الصلاة والزكاة بالذكر دون سائر الأركان، كما في قوله " فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ..." رغم أهمية غيرهما.

مثال خامس: قوله تعالى:"**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**"، ومعلوم أن ليلة الصيام ممتدة حتى الآذان الثاني للفجر، وهذه مقدمة أولى، ومعلوم أيضا من الآية حل وقوع الجماع في آخر جزء من الليل، ألا يقتضي ذلك أن يصبح المرء جنبا؟ فهل يفسد صيامه بفعل أمر أحله الله له؟

الحكم: يصح صيام من يصبح جنبا بهذه الدلالة مستقلة حتى وإن لم يرد نص بذلك.

هذا .. وقد أسهبنا في ذكر الأمثلة – وهذا غيض من فيض – حتى لا يقلل من اقتصر فقهه على دلالة صريح العبارة من شأن هذه الدلالة أو أن يصفها بأنها من الندرة بمكان.

ونؤكد أنه لا يقلل من أهمية الدلالة أنه قد دلت على بعضها نصوص صريحة، فعلى العكس من ذلك، فإنها قد زادت تعضيدا أو تأييدا وإنما الطعن فيما إن عارضها نص صريح وليس فيما إن وافقها.

هذا عن لازم العبارة وإشارة النص وعبرنا عنه بالمنطوق الغير صريح للعبارة، وقد يكون ثمة معنى لم تنطق به العبارة ولم تتضمنه لا بالتصريح ولا بالتلميح، ولكنه معنى ضروري؛ يقتضي تقديره صحة العبارة واستقامة المعنى وصدقها، وهو ما يسمى بدلالة الاقتضاء، وسنشرع في بيانه.

ثانيا: دلالة الاقتضاء؛ هو معنى محذوف وغير مذكور ضمن عبارة النص مع كونه مقصود المتكلم لا يستقيم كلامه دونه، فاقتضى تقديره صدق الكلام وصحة العبارة.

إذ إن دلالة ظاهر النص بدونه إما مخالفا للحقيقة أو للشرع أو للعقل، ولذلك فهذا المعنى المقتضى والمضمر الذي يستدعيه النص على ثلاثة ضروب:

النوع الأول من المقتضى: وهو ما يتوقف عليه صدق الكلام وذلك عندما يكون دلالة ظاهر النص بدون تقديره مخالفة للواقع أو الحقيقة.

مثال أول: عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: " إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " صحيح سنن ابن ماجه للألباني.

فالمعنى الذي يدل عليه ظاهر الحديث بمقتضى اللفظ المذكور أن كلا من الخطأ والنسيان قد وضعا عن الأمة وأنهما لا يقعان فيها، وهذا لا يطابق الواقع، حيث أنه يقع في الأمة الخطأ والنسيان والإكراه، والرسول ﷺ لا يخبر إلا صدقا، ولأجل هذا لابد من تقدير محذوف هو أن الموضوع والمرفوع عن الأمة هو إثم وعقوبة ذلك الخطأ وليس ذاته، فيكون المعنى الذي اقتضته صحة العبارة " إن الله وضع عن أمتي إثم

الخطأ..." وهذا ما قصدناه من دلالة الاقتضاء ولم يدل عليه اللفظ المذكور.

مثال ثاني: عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ، انصرف من اثنتين، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: لم أنس ولم تقصر، كل ذلك لم يكن " متفق عليه

وظاهر كلام النبي ﷺ أنه لم ينس، والواقع أنه نسى وصلى الرباعية ركعتين فحسب، فلابد من تقدير محذوف في الكلام حتى يطابق الواقع، كأن يقول " في ظني" أو "على ما أذكر"، فيكون المعنى: لم أنس ولم تقصر، كل ذلك لم يكن في ظني.

<u>النوع الثاني من المقتضى</u>: وهو ما توقف عليه صحة الكلام شرعا، وذلك عندما يكون دلالة ظاهر النص بدون تقديره مخالفا للشرع.

مثال: قوله تعالى: "أياما **مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**" فظاهر الآية كما دل عليه اللفظ المذكور ، أنه على المريض أو المسافر أن يصوم عدة من أيام أخر، سواء صام أو أفطر، ولكن الشرع دل على أن المسافر إذا أفطر فعليه القضاء، أما إذا صام فلا يوجب القضاء، فلابد من تقدير محذوف، فيكون التقدير " من كان منكم مريضا أو على سفر – فأفطر – فعدة من أيام أخر "، ومثله قوله تعالى: " **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ**.." فظاهر الآية يدل على وجوب الفدية لكونه مريضا أو به أذى، وهذا دل عليه اللفظ ولم يقصده الشرع حيث تصدرت الآية بالنهي عن الحلق قبل بلوغ الهدي محله إذن هناك محذوف، ويكون الاقتضاء " أو به أذى من رأسه – فحلق شعره - ففدية ".

<u>النوع الثالث من المقتضى</u>: وهو ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلا، وذلك عندما يكون دلالة ظاهر النص بدون تقديره مخالف للعقل.

مثال: قوله تعالى:**"وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا"** ولما كان السؤال على حقيقته للاستبيان، فلابد عقلا أن يكون المسئول من أهل البيان، والقرية والعير ليسا أهلا لذلك، فاقتضى الكلام تقدير محذوف ممن يصح سؤاله كأهل القرية، فيكون الاقتضاء " واسأل أهل القرية..".

وتبقى مسألة .. هل للمقتضى عموم؟ بمعنى إن كان المحذوف المقدر مفيدا للعموم ويتناول أفرادا أو أحكاما متعددة، ولم يقم دليل على تعيين واحد منها، فهل ما قدر لاستقامة المعنى يعم جميع ما قدِّر له؟، كما يقول الحنابلة والشافعية، أم يتناول واحدا منها كحد أدنى يستقيم معه المعنى؟، كما يقول الاحناف وغيرهم بدعوى أن ثبوت المقتضى كان ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، كأكل الميتة.

مثال للتوضيح: في قول النبي ﷺ " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.."، فهل يقدر رفع كل الأحكام التي يصلح رفعها سواء الأخروي منها وهو الإثم، أو الدنيوي وهو بطلان الفعل الذي وقع فيه الخطأ والنسيان وغيرها، أم نكتفي برفع الإثم؟

ولبيان أثر هذا الخلاف من الناحية العملية نقول: من تكلم في صلاته ناسيا أو مخطئا، فالقائلون بالعموم يرون أن العفو يشمل كلا العقوبتين، فصلاته صحيحة ولا إثم عليه، ويؤيده أن النسيان في الصلاة مجبور ولا يفسدها، كما لا يفسد الصيام بالأكل ناسيا ولا تأثيم، وأيضا لا يقع طلاق المكره، في حين يرى الآخرون أن صلاته بطلت وعليه إعادتها وإن كان لا إثم عليه، ونسألهم إن كان لابد واحدا من العقوبات فما الذي عينه؟ ولا وجه لهذا الرأي، فهو محض تأصيل على غير أصل، وجريا على عادتهم بالاعتداد بالقواعد وإن خالفتها النصوص.

مثال: لعموم المقتضى الذي تعين أحد وجوهه؛ قوله تعالى: **"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ.."** نقول إن التحريم لا يتعلق بذات الميتة

كما يقضي بذلك اللفظ المذكور، وإنما بأفعال المكلف إزائها كما يقضي بذلك معنى التحريم شرعا والذي اقتضاها أيضا صحة الكلام.

أما وقد تعددت تلك الأفعال من أكل وانتفاع ببعضها سواء مما يؤكل كالشحوم في غير أكل، أو ما لا يؤكل كالجلد وغيره أيا كان وجه الانتفاع، فما السبيل للتعيين؟

نقول: أنه قد خصص السياق حرمة ما يؤكل لأن الآية جاءت عقيب قوله تعالى:**"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** إنما حرم.." وبذلك يكون الحصر في قوله " إنما حرم.." ليس حقيقيا فلا يتناول كل المحرمات وإنما هو حصر إضافي – كما سبق بيانه – فهو بالإضافة إلى المذكور السابق الأكل فحسب، ومما خصص الحرمة بالأكل فحسب أيضا هذا الحديث: لما مر رسول الله على شاة ميتة فقال: " هلا أخذتم أهابها فدبغتموه فانتفعتم به " فقالوا: إنها ميتة، فقال إنما حرم أكلها "، ويبقى ضمن العموم المحرم، الانتفاع بكل ما يؤكل حتى في غير الأكل، ويؤيده منع الرسول الانتفاع بشحوم الميتة لأي غرض كان مثل طلاء قاع السفن وغيره، وضرب لهم مثلا ببني إسرائيل لما حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها.

وإلى هنا نكون قد فرغنا من الكلام عن منطوق العبارة، صريحها ولازمها ومقتضاها، فهل هناك من دلالات ومعاني لم تنطق بها العبارة ولم تفهم من لفظها؟؛ كأن يشتمل النص على وصف اقتضى الحكم قطعا ثم يفهم تحقق هذا الوصف في غير ما ذكرته العبارة بحيث يفهمه كل عارف باللغة فهما متبادرا لا يحتاج إلى تأمل واستنباط " مفهوم الموافقة"، أو يكون الحكم مقيدا بقيد، فإذا زال القيد فهم خلافه "مفهوم المخالفة"، وما ضوابط كل منهما؟

ثانيا: دلالة المفهوم

وهي دلالات ومعاني وأحكام ليست مستفادة من عبارة النص وألفاظه، ولكنها تجاوزتها إما إلى غيرها مما يتفق معها في الفهم فهما متبادرا لا يحتاج إلى تأمل واستنباط " مفهوم الموافقة "، أو إلى غيرها مما يخالفها في حال زوال القيد الذي قيد به الحكم المذكور " مفهوم المخالفة ".

مفهوم الموافقة

هو مفهوم يتفق مع المعنى المستفاد من عبارة النص لاشتراكهما في وصف يفهمه كل عارف باللغة دونما حاجة إلى تأمل واستنباط " مفهوم التسوية "، فضلا عن أن يكون أولى منه بالفهم " مفهوم الأولى ".

ومفهوم الموافقة هذا له حجيته عند جل علماء الأصول إلا من شذ من أهل الظاهر، وله أسماء أخرى، مثل مفهوم الخطاب والقياس الجلي عند الشافعي، كما يحكي الشوكاني في إرشاده عن سليم الرازي قوله: الشافعي يومئ إلى أنه قياس جلي لا يجوز ورود الشرع بخلافه، ويسمى عند الحنفية دلالة النص، ويقصدون به ما ثبت بمعنى النص لا اجتهادا ولا استنباطا، فهو ليس القياس المعتبر لديهم، إذ إن الفارق بينهما كما يقول عبد العزيز البخاري الحنفي في كشف الأسرار ٧٣/١ : " إن العلة فيه هي في حقيقتها لفظة بارزة تفهم بمجرد اللغة وليست من نوع العلة التي تمثل أحد أركان القياس وتحتاج في استنباطها إلى اجتهاد "، ولذلك فالجمهور كما أورده الماوردي على أن دلالته من جهة اللغة لا من القياس، قال الزركشي وقد خالف فيه ابن حزم، قال ابن تيمية وهو مكابرة.

١- مفهوم التسوية: وهو معنى متفق ومساو تماما لمعنى عبارة النص، سواء لانتفاء الفارق بينهما أو لعدم تأثيره.

مثال: في حال انتفاء الفارق: قول النبي ﷺ: " بين الرجل والكفر والشرك ترك الصلاة " أو قوله" لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها الرجل بفاتحة الكتاب " ففي الحديثين نص على لزوم الحكم للرجل كاسم جنس، فماذا عن المرأة ولم يذكراها؟.

نقول: إنه قد قام دليل الشرع على أن المرأة مخاطبة بما يخاطب به الرجل في الشرائع إلا ما قام الدليل على تخصيص الحكم بأحدهما، وإنما غلب على خطاب الشرع تغليب الذكورة، كما في قوله تعالى: **"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا.."** وهو خطاب للرجال والنساء، إذن فقد انتفى الفارق مع أن المنصوص عليه مخاطب به الرجل فحسب.

مثال في حال وجود فارق غير مؤثر: قال تعالى: **" فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ الْعَذَابِ"** فظاهر النص يتكلم عن الإماء، وأن عليهن نصف العدد في الجلد، إذ لا مناصفة في الرجم، وعليه تفسر المحصنات هنا بالحرائر دون المتزوجات، فماذا عن العبيد ولم يذكرهم النص؟ وهل هناك من فارق مؤثر يمنع إلحاقهم بالإماء؟ أم تختص بهذا الحكم الإمام دون العبيد؟

نقول: إن حكم الزنا عموما لم يعتبر فيه الفارق بين المرأة والرجل، ولا تأثير لاختلاف الجنس فيه، وقد دل على ذلك قوله تعالى:**" الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"** فسوى بينهما في حكم الزنا، في حين فرق بينهما في حكم الشهادة بقوله تعالى:**"فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ"**، وكذا في الإرث وغيرهما.

تنبيه: إن ادعاء التساوي وعدم وجود الفارق أو عدم تأثيره لابد أن يدل عليه دليل من الشرع - وليس ظنا وتكلفا- كمن ألحق المفطر بالأكل بالواطئ في حكم الكفارة، وكمن ألحق المرأة الموطوءة في الصيام بالرجل على اعتبار أنه لا فارق بينهما، ونسوا أن هذا الحكم له طرفان، وقد نص القرآن على كليهما في الزنا ولم يكتف بذكر الرجل لتلحق به المرأة، في حين أنه في حكم الكفارة لم يلزم الرسولﷺ إلا الرجل، ولم

يرتب على المرأة كفارة فيما عدد من كفارات، ولم يسأل الرجل إن كانت زوجته طائعة أم غير طائعة، واجدة أم غير واجدة حتى ما تصدق به عليه قال عنه " كله أنت وأهل بيتك " فذكرهم في الصدقة وأضرب عن ذكرهم في الكفارة، وكل ذلك يبين أنها غير معنية بها.

٢- مفهوم الأولى: أي يفهم بأدنى فهم ودون تأمل، أن المعنى الذي دلت عليه عبارة النص ومنطوقها والذي كان سببا للحكم موجود في غير ما ذكره النص وزيادة بحيث يكون أولى منه بهذا الحكم، وإذن ينبغي أن نعرف المعنى الذي كان في الأدنى وتسبب في الحكم وأنه متحقق في الأعلى وزيادة .

مثاله: النهي عن التضحية بالعوراء، كما في الحديث عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ " أربع لا تجزئ في الأضاحي العوراء البيِّن عورُها والمريضة البيِّن مرضها، والعرجاء البيِّن ظلعها، والكسيرة التي لا تُنْقِي" ، ذكر الحديث العوراء ضمن أربع من ذوات العيوب التي تمنع من التضحية بهن، والعور هو عيب يقتضي ذهاب بصر أحد العينين، فماذا عن العمياء وهي غير مذكورة بالنص؟ فهل هي مسكوت عنها فهي إذن عفو يشملها قوله ﷺ " وما سكت عنه فهو عفو "، كما يقول أهل الظاهر فلا يشملها النهي إذن؟ أم أنها قد تحقق فيها قطعا ذات المعنى الموجود في العوراء والذي أوجب الحكم وزيادة، فالعمى عيب يقتضي ذهاب بصر كلا العينين، فهو عور مرتان.

وعلى فهم أهل الظاهر هذا، فهل نعتبر أن آية " **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ..**" ساكتة عن مؤاخذة ولم تتناول من يعمل مثقال جبل، كما يسأل الشيخ الشنقيطي في أضواء البيان؟ أم أن الحكم يشمله من باب الأولى؟

وكما في قوله تعالى:" **وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً**" وهي نص في القنطار فحسب، فهل يؤخذ مما دون القنطار مهما قل، بدلالة هذه الآية مستقلة؟ أم أنه مسكوت عنه فهو عفو ومن ثم يجوز الأخذ منه؟

أليست كل المعاني التي اشتملت عليها تلكم النصوص موجودة وزيادة في غيرها مما لم يذكره النص ومقطوع بها وليست مظنونة؟، كالحال فيمن أوجب الكفارة في القتل العمد إلحاقا بكفارة القتل الخطأ من باب الأولى، فإن كان الفعل واحد، فهل القصد واحد؟، والنية معتبرة في

الجزاء، وهل يقطع بوجود ذات المعنى المقتضى للكفارة في العمد كما هو في الخطأ فضلا عن زيادته؟، وكذلك الحال فيمن ألزم الزاني في رمضان بالكفارة على أنه وطء وزيادة، فإن كان محصنا فهل يلزم بالكفارة قبل الرجم، أم ماذا يرون؟، وهل الكفارات إلا تطهيرات، وتزكيات ترجى لمن يعمل سوء بجهالة وعن خطأ، ولا نصيب فيها للمتجرئ والمستهين بحدود الله، والذي لا ينفع معه إلا الحد والبتر؟.

مفهوم المخالفة

(دليل الخطاب)

تعريفه: وسنناقش تعريفات الصوليين له؛ فقد عرفه الشوكاني في الإرشاد قال: " هو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

قلنا: هذا التعريف فضلا عن ركاكته بسبب التكرار الذي لا يجب أن يكون في الحد، فهو منقوص غير جامع فلم يتضمن سبب المخالفة وهي وجود أو انتفاء القيد المصاحب للحكم، وسنوضح ذلك لاحقا.

وعرفه ابن قدامة في روضة الناظر بقوله:" أن معناه استدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه ".

قلنا: يؤخذ على هذا التعريف أن مجرد ذكر الشيء لا يوجب التخصيص ومن ثم نفي الحكم عما عداه، وإنما لابد أن يقترن ذكر الشيء بقيد ما، ذلك القيد هو الذي أفاد اختصاص الشيء بالحكم في حال وجوده، بحيث إن زوال القيد يقتضي اختلاف الحكم.

ونقول أيضا: إن الإضراب عن ذكر القيد الذي أوجب الاختصاص هو الذي حدا بالبعض – الأحناف – إلى رفض المفهوم، حيث يرون أن القول بالتخصيص بمجرد الذكر يفضي إلى سد باب القياس واستنباط العلل لتعدية الحكم، ومثلوا لذلك بذكر الست أصناف في ربا الفضل، فمجرد ذكرها لا يوجب اختصاصها بالحكم، وعلى قولهم لابد من استنباط علة تفضي إلى تعدية الحكم إلى غيرها، مع إن علة التحريم منصوص عليها وهي التفاضل وعدم التسوية، والذي استوفاها النبي ﷺ بقوله " أينقص الرطب إذا يبس " فهي من العلل المنصوص عليها والواجب تعديتها كما سبق أن بينا، إذن فالصواب في التعريف أن يقال هكذا..

مفهوم المخالفة: هو إثبات حكم مخالف لحكم المذكور والمقيد بقيد لغيره في حال زوال ذلك القيد.

ونشرح التعريف فنقول: أنه إذا دل النص الشرعي على حكم في موضع مقيدا بقيد كوصف أو نحوه، فيكون الحكم في هذا الوضع الذي تحقق فيه القيد هو منطوق النص، أما الحكم حال انتفاء القيد بخلاف الحكم الأول فهو مفهوم المخالفة، وهو الأمر الذي دلت عليه بعض النصوص صراحة في مثل قوله تعالى: **"فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ"** فامتد الحكم بالاعتزال وقيد امتداده بغاية الطهر، ثم أثبت النص حكما مخالفا في حال التطهر بقوله تعالى: **"فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ"** وهذا ما يتوافق مع معنى مفهوم المخالفة وليس منه.

مثال على مفهوم المخالفة:

حديث أبي ذر عن النبي ﷺ: " يقطع الصلاة الكلب الاسود " قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر ما بال الأسود من الأصفر؟ فقال سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال " الكلب الأسود شيطان "، فثبت اختصاص الكلب الأسود بالحكم، حيث تقيد الحكم في النص بصفة مما أفاد انتفاء الحكم عما سوى ذلك الموصوف.

وهذا ما فهمه الصحابيان من إن تعليق الحكم على الموصوف بالسواد أفاد انتفاءه عن غيره، وهو ما فهمه أيضا عمر بن الخطاب من قوله تعالى: **"وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا.."**، فقد فهم أن انتفاء الشرط وهو الخوف موجب لإتمام الصلاة ، فعجب من بقاء الحكم مع زوال الشرط وتوفر الأمن، فأجاب من سأله عن ذلك فقال" " عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: " صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" فلم يخطئه في فهمه وإنما بين له أن ذلك عفو من الله.

هذا.. ومفهوم المخالفة حجة عند الجمهور، قال ابن قدامة الحنبلي هو حجة عند إمامنا – أحمد – والشافعي ومالك وكثير من المتكلمين، وأنكره أبوحنيفه، وقال بأنه لا دلالة له، وفسر ذلك بقوله: فإنه بالذكر يتبين ثبوت الحكم للمذكور ويبقى المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات، ويرى أنه قد تكون هناك فائدة أخرى من تخصيص المذكور بالذكر سوى اختصاصه بالحكم، ومنها توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته.

قلت: هو كدأبه لا يفتأ يرى لنفسه مزية لا سيما في التأصيل للفقه في دين الله والقياس، ولم لا وقد قال أحد الأئمة الأعلام: الناس عيال على أبي حنيفة في القياس ، فهل نفقده مزيته؟

ونقول أيضا ونؤكد أن أيا من كلام ربنا لا يخلو من فائدة ومعنى، وفي موضوعنا هذا، فإن ثبوت الحكم للمذكور حال وجود القيد إنما يعني إفادة اختصاص المذكور بهذا الحكم في هذه الحال فحسب وانتفاءه حال انتفاء القيد، وهذه هي فائدة التخصيص بالقيد، ونقول كذلك أن ردود من لا يرى في المفهوم حجة، أنها موجهة إلى من يرى التخصيص بمجرد الذكر، ولذلك فردودهم تتناول حالتين فقط؛ إحداهما الحالة التي يخلو فيها المذكور عن القيد كالحال في مفهوم اللقب– والغالبية على رفضه – في مثل القول **"مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ"** فليس ثمة قيد ومن ثم لا تُنفى الرسالة عن غيره، والثانية حينما لا يفيد القيد التخصيص؛ كأن يكون قد جرى على الأغلب أو جاء للامتنان، وهو ما سنبينه في شروط صحة المفهوم وأنواعه.

أنواع مفهوم المخالفة:

يتنوع مفهوم المخالفة بحسب القيد الذي يقيد به المذكور فقد يكون وصفا، أو عددا أو غاية أو شرطا، أما اللقب فهو كما قلنا لا قيد فيه حتى يفيد التخصيص بالحكم، وأما الاستثناء فدلالته صريحة من باب المنطوق وليست من المفهوم؛ إذ إنه يتضمن النفي والإثبات كليهما أي الحكمين معا، وهذا ما يفيده ايضا معظم صور الحصر الأخرى، وبعضها يفيد الاستغراق فهي من باب العموم وليست من المفهوم، وسنشرع بعون الله في بيان أنواع المفاهيم وضوابطها.

أولا مفهوم الصفة:

ويعني أنه إذا قيد الحكم وعلق على الذات المذكورة بأحد أوصافها فإن الحكم يلزم المذكور الموصوف بتلك الصفة وينتفي عما عداه.

يقول الشوكاني في الإرشاد: " معلوم من لسان العرب أن الشيء إذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر كان المراد ما فيه تلك الصفة دون الآخر".

والمقصود بالصفة هنا الصفة المعنوية وليست النعت فحسب كما هو الحال عند أهل النحو، فهي تتضمن إلى جانب النعت بأنواعه، الحال، والظرف وغيره.

أمثلة على مفهوم الصفة، قد سبق أن مثلنا للصفة بقول النبي ﷺ: " يقطع الصلاة الكلب الأسود "، ومنها أيضا قوله تعالى: " **أَوْ دَماً مَسْفُوحاً**" فثبتت الحرمة بمنطوق النص للدم المسفوح، في حين يفهم الحل للدم الغير مسفوح مثل الكبد والطحال، وكذا الحال في مثل قوله: " **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ..**" الآية، ومفهومها أن هذا الجزاء منفي عن المخطئ، ومثله قوله: " **وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً**"، وكمثال للظرف ومتعلقة في قوله " **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**" والمفهوم أن الحج لا يصح في غيرها، ومثله الحديث " من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع".

ويشترط في مفهوم الصفة، كما هو الشرط في كل مفهوم – أن يفيد القيد والصفة التخصيص، لا أن يكون قصد بالمذكور الامتنان، كما في قوله تعالى: "**لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً** " فالصفة - طريا - وردت في معرض الامتنان وليست لإفادة الاختصاص فلا تفيد منع أكل ما ليس بطري كالقديد ونحوه.

وكذلك أن لا تكون الصفة خرجت مخرج الغالب والشائع، في مثل قوله تعالى: " **لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً**" فلا مفهوم للأضعاف بحيث يقال بحل الربا فيما دون الأضعاف، فالمضاعفة كانت الغالب في المعاملات الربوية، حيث كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول إما أن تعطي وإما أن تربي فيتضاعف أصل دينه مرارا، ومنها ما ورد بحديث عن كتاب أبي بكر في الصدقة من قول النبي ﷺ:" وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة " إذ إن السوم كان السائد في شأن الغنم، فالناس شركاء في الكلأ، ولذا اشتهر لديهم الاشتغال برعي الغنم، وإلا فالزكاة متوجبة في الغنم عموما بقول النبي ﷺ:" ما من صاحب غنم لا يؤدي زكاتها إلا بطح لها بقاع قرقر.." الحديث، كما أنه في رواية الزهري عن سالم عن أبيه عن نسخة كتاب رسول الله في الصدقة عند عمر لم تذكر السائمة فيها حيث قال " وفي الغنم من أربعين شاة، شاة إلى عشرين ومائة " وكأن ذكرها في الرواية الأخرى كان عرضا للشهرة وليس آكد، ومنها أيضا قوله تعالى:" **وَرَبَائِبُكُمْ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ**" فالغالب كونهن في الحجور وليس بقيد، وكذلك قوله تعالى:" **وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ**" فغالبا ما يكون الدافع إلى قتل الأولاد خشية الفقر، وليس بقيد، فلا يقال بقتلهم لسبب آخر.

ثانيا: مفهوم العدد:
ويقصد به أنه إذا قيد الحكم وعلق بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زيادة أو نقصانا.
فالأصل في العدد إفادة التحديد، ويندر أن يكون للمبالغة، وحينها فهو ليس بقيد ولا مفهوم له.
وفي شأن الأعداد التي قصد بها التخصيص والتحديد ما ورد في أمور العبادات كالحال في الأعداد المذكورة في نصب الزكاة ومقاديرها وغيرها، وهي مقصودة بالحكم دون سواها.
وللأمرين معا.. ما جاء في شأن عدد الرضعات المُحرمة؛ ففي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: " كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرِّمن " ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفى النبي ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن، والشاهد هنا أن العدد خمس هنا لتحديد أقل عدد يُحرِّم فما دونه سواء كان أربع أو ثلاث فأقل فلا يحرم أخذا بالمفهوم، أما قوله ﷺ: " لا يُحَرَّم المصة والمصتان " فقد جاءت للمبالغة في القلة فلا مفهوم لها، بحيث يقال الثلاث والأربع بخلافها، وإلا فهو معارض للمنطوق السابق ولا يجوز، وهذا شرط آخر ينبغي مراعاته لصحة المفهوم.
وإفادة العدد المبالغة معروف في لغة العرب، خاصة في العدد سبعة وكذا سبعين، ومنه جاء قول النبي ﷺ: " الكافر يأكل في سبعة أمعاء " فالعدد ليس مقصود على حقيقته، وعليه يحمل قوله تعالى: " **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ**"، فالعدد هنا لا مفهوم له وإنما خرج على سبيل المبالغة، ولا يناقضه موقف النبي ﷺ من عبد الله بن أُبي، حيث جاء في الحديث " أنه لما قام النبي ﷺ ليصلي عليه قال عمر: أتصل على ابن أُبي وقد قال يوم كذا، كذا وكذا، قال رسول الله ﷺ: " إني خيرت فاخترت، ولو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت" فكان مبعثه على الصلاة أنه فهم التخيير من قوله استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، لكن لم يعلم أنه لو زاد على السبعين يغفر له، وهو ما قد ثبت بقول عمر في باقي الحديث " فصلى عليه رسول الله ثم انصرف، فلم يمكث إلا يسيرا حتى نزلت الآية : **"وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً"** فتأكد الظن بأن العدد للمبالغة.
ومن شروط العدد لإفادة القيد والتخصيص، ومن ثم العمل بمفهومه ألا يشتمل النص إلى جانب العدد على وصف أو معنى يتعدى به حكم

المذكور إلى غيره بطريق المساواة أو الأولوية فيتعارض مع مفهوم الموافقة الأقوى منه فضلا عن المنطوق.
ومثاله ما جاء في الحديث: " خمسٌ فواسق يقتلن في الحل والحرم؛ الحية، والغراب الأبقع، والفأر، والكلب العقور والحدأة " فذكر الخمس بالتنوين يقتضي وصف الخمس بالفواسق من جهة المعنى، مما يشعر أن الحكم بالقتل معلل بما جاء وصفا، فيقتضي ذلك التعميم لكل فاسق من الدواب، وليس خاص بالخمس المذكورة، وبذلك فلا مفهوم له، ويؤيد ذلك أن بعض الروايات ذكرت ستا، وقد تعددت بذلك العدد المذكور فليس بمخصص، ويمنع أيضا القول بالمفهوم التعارض مع العموم في الحديث " لا ضر ولا ضرار " الذي يقضي بقتل كل دابة يتحقق ضررها كالبعوض والقمل وغيرها، إلا ما نهى عن قتله بنص كالنمل والنحل والهدهد والصُرَد.

ثالثا مفهوم الغاية:

وهو أن يذكر بالنص ما يفيد مد الحكم إلى غاية ونهاية، سواء ب "إلى" أو "حتى" اللتان تفيدان الغاية، وغاية الشيء آخره.

وإلى العمل بمفهوم الغاية ذهب الجمهور ومعظم نفاة دلالة المفهوم؛ ومنهم القاضي الباقلاني حيث قال في التقريب " صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرفي الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية، وهذا من توفيق اللغة معلوم "، وذكر ابن قدامة في روضة الناظر أن حرفي الغاية ليسا بمستقلين وإنما لهما تعلق بالفعل السابق عليهما، ومثل لذلك بقوله تعالى: " **حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**" قال: فقوله " حتى تنكح" ليس بمستقل ولا يصح حتى يتعلق بقوله " فلا تحل له " ولابد فيه من اضمار، وهو حتى تنكح زوجا غيره فتحل له، فيكون حكم ما قبلها مغايرا لما بعدها وهذا هو المفهوم، ومثله قوله تعالى: "**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**" فقوله إلى الليل متعلق بقوله " أتموا الصيام " وبتلك الغاية يتم الصيام، مما يستوجب المغايرة بعده أي فافطروا.

رابعا مفهوم الشرط:

ويقصد به أن تعليق الحكم بشرط يلزم منه أن هذا الشرط موجب للحكم وأن انتفاءه يعني حكما مخالفا، سواء كان هذا الشرط لغويا، وهو في عرف اللغة ما يتركب من أداة وشرط وجزاء، كما في قوله تعالى: " **فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**" فيحل الأكل حين توفر هذا الشرط ويحرم حين انتفائه، ومثله " فإذا تطهرن فأتوهن "،

أو كان الشرط شرعيا؛ كالاستطاعة في الحج، فيفرض الحج في حال الاستطاعة ويمنع في عدمها.

ويشترط لصحة المفهوم في الشرط أيضا كغيره ألا يكون قد جرى على الغالب كما في قوله تعالى: **" وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً"** فليس فيه معنى الشرط إذ لا معنى للإكراه إن كن راغبات في البغاء، وإنما يقع الإكراه وهن يردن العفة، فذكر الإكراه جرى على الغالب.

ومن شروط صحة مفهوم الشرط وكذا المفهوم عموما، ألا يتردد المسكوت عنه بين حكمين متتابعين منصوص عليهما على السواء، بحيث لا يقطع إلى أيهما يكون المفهوم، وها هنا يقع الإجمال، ولا يلتفت إلى مفهوم بعينه، ومن ثم لابد من بيان، وكمثال لذلك؛ قوله تعالى: **"فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ"** وسكت النص عن الاثنتين، فهل تأخذان حكم الواحدة، فتخالف حكم ما فوق الاثنتين، أم تأخذان حكمهن فتخالف حكم الواحدة؟ ولا يفضل مفهوم مفهوما آخر، فجاء النص المبين في حديث بنتي سعد بن الربيع حيث قال النبي ﷺ لعمها " اعط بنتي سعد الثلثين ".

الفصل الخامس

الوضوح والخفاء في دلالة النص

باستقراء نصوص الشرع يمكننا تمييز قسمين من النصوص من حيث الوضوح والخفاء:

☜القسم الأول منها: وهي النصوص لا تستقل بنفسها في الدلالة عن المراد منها، وتصنف على أنها نصوص غير واضحة الدلالة (خفية الدلالة)، وهي أنواع؛ المجمل والمشكل والمتشابه، والفرق بينهم في الجهة التي من جهتها الخفاء، وكذلك في إمكانية إزالة الخفاء وكيفيته.

☜القسم الثاني: وهي نصوص دلت بنفسها على المراد منها وبغير توقف على أمر خارجي، وتتضمن أنواعا؛ النص والظاهر والمبين والمحكم، والفرق بينهم في درجة الوضوح، وأيضا في قبول كل منهم للتخصيص أو التأويل أو النسخ. وسنبدأ بعون الله بالكلام عن القسم الأول الخفي الدلالة وأنواعه.

القسم الأول: النصوص الغير واضحة الدلالة

النوع الأول المجمل:

وهو كل نص لألفاظه دلالة، ولكن لا يتحدد المراد بها إلا بمعيِّن، وهو المتكلم نفسه، ولا شأن لقرائن السياق في تحديدها.

إذ إن الإجمال من جهة المتكلم ومقصوده باللفظ، ولا مجال للمخاطب في بيانه، ويمكن تعريفه مختصراً: بأنه ما يحتاج إلى بيان من قائله، وهو هنا صاحب الشرع، ومرجع الخفاء والإبهام في لفظ النص المجمل، إما إلى غرابة في اللفظ، أو لأنه أريد به معنى غير الذي وضع له، أو لعدم تعيينه من جهة المتكلم، وسنتناولها جميعاً بالإيضاح مع ضرب الأمثلة لكل حاله:

أولاً الإجمال بسبب غرابة اللفظ؛ كما هو الحال في لفظة "الرويبضة" في الحديث: " سيأتي على الناس سنوات خداعات، يصَّدق فيها الكاذب، ويكذب فيها الصادق، ويؤتمن فيها الخائن ويخوَّن فيها الأمين...." وفي الحديث " وينطق فيها الرويبضة " وقد بينها النبيﷺ حين سئل وما الرويبضة؟ قال: الرجل التافه يتكلم في أمور العامة، ومنها أيضاً لفظة "الحطمة" في قوله تعالى: **"لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ"** وقد بينها قوله تعالى في الآية اللاحقة " **وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ * نَارُ اللَّهِ**

الْمُوقَدَةُ"، وكذلك في بيانه تعالى للمخبتين من قوله "**وَبَشِّرْ الْمُخْبِتِينَ**" فعرفهم بقوله " **الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِين الصَّلاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**".

وقد يقع الإجمال في اللفظ لا لغرابة فيه ولكن لما قد يفهم منه معنى غير ما أراده قائله، مما يستوجب البيان، ومثاله لما قال النبيﷺ "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" فقال رجل: "إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا"، فبين له النبيﷺ أن هذا ليس مقصوده من الكبر، وفسره بقوله "الكبر بطر الحق وغمط الناس"

ثانياً الإجمال بسبب إرادة معنى خاص غير المتبادر من اللفظ بحسب الوضع، وهنا قد يقع البيان في ذات النص أو في غيره من النصوص.

ومثال الأول؛ بيان المولى سبحانه للمقصود من لفظة "هلوعا" من قوله تعالى: "**إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً** " فلم يكتف في بيانه بالمعنى المعروف وهو الفزع والخوف المتمثل في قوله " **إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً**"، وإنما زاد عليه معنى آخر وهو خشية الإنفاق، والمتمثل في قوله: "**وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً**"، ومثاله أيضاً تعريف النبي ﷺ للمفلس، حين سألهم عمن يعدونه مفلساً، فأجابوه بأنه من لا درهم له ولا دينار، فأرشدهم إلى معنى آخر شرعي غير الذي ألفوه، وكذا الحال في بيانه ﷺ للمسكين والإيمان وغيرها، وقد قصد بها معانٍ شرعيه غير ما تعارفوا عليه.

و أما مثال الثاني وهو ما قصد به معان شرعية غير متبادرة من اللفظ بحسب الوضع وقد بينتها نصوص أخر فكثيرة، ويأتي على رأسها الإجمال الواقع في مراد الشرع من أمور هي أُس العبادات كالصلاة والحج، والزكاة والصيام وغيرها، والتي لم يقصد فيها المعنى اللغوي وإنما قصد بكل منها أفعال وهيئات مخصوصة أو مقادير وأماكن وأوقات بذاتها.

ثالثاً الإجمال بسبب عدم تعيين المتكلم لمقصوده باللفظ ابتداء:

مثال أول: في قوله تعالى:" **وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ**" ثم عقب بقوله "**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**"، فلفظة حقه وقد تعينت في اللفظ الأجناس والأنواع المرادة بعودة الضمير في ثمره إلى كل الأنواع المذكورة، ولكن لم يتحدد بهذه اللفظة "حقه" مستقله لا النُصب ولا المقادير الواجبة فيها، فأما النصب فقد بينها قوله ﷺ " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"، وأما المقدار فقد تعين بقوله ﷺ

" فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر..." الحديث، ومثله تماماً الإجمال في كلمة صدقه من الحديث " فأعلمهم أن الله فرض عليهم صدقه في أموالهم" فالأنواع تعينت في دلالة صيغة العموم "أموالهم" على كل ما يصدق عليه مال، فأما المقادير والنصب فقد حددتها نصوص أخر.

مثال ثاني؛ تعيين موضع القطع في اليد من قوله تعالى:" **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**" إذ إن اليد تطلق على العضو إلى المنكب، فهل يقطع من الرسغ أم من الكوع أم من عند المنكب، وقد حددته السنة بالكوع، وبمثل هذا يتبين الإجمال.

هذا وقد رأينا في كل أنواع الإجمال السابقة أنه لا يرفع الإبهام فيها إلا ببيان من المشرع، ولا دخل للمخاطب في بيانها سواء بجمع النصوص أو بالبحث في قرائن السياق أو غيرها فليس للمخاطب دور في البيان بالنسبة للأجمال، وهذا هو ما أكدته نصوص الشريعة، حيث أن بيان التنزيل هو ما اختص به المشرع نفسه، سواء كان البيان من الله حيث يقول تعالى: " **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**"، أو بالعهد به إلى النبي ﷺ بقوله تعالى: " **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**"، وبوفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي فقد تم البيان ولم يعد ثمة إجمال في نصوص الشريعة.

وبالرغم من كثرة الأمثلة السابق ذكرها على وقوع الإجمال في الشرع- وهي غيض من فيض – سواء كان مصحوبا بالبيان في ذات النص أو بُين بنصوص أُخر، إلا أن ثمة أسئلة طرحها أصحاب الجدال عن جواز وقوعه والجدوى منه، مثل قولهم هل يجوز أن يرد خطاب بتكليف بالمجمل ثم يتأخر بيانه عن وقت الخطاب؟ وما الفائدة إذن من الخطاب بالمجمل إذ لم يتحدد معناه؟

نقول: رغم أن هذه الأسئلة من باب تحصيل الحاصل والاشتغال بما لا طائل من ورائه، فسنجيب لغلق هذا الباب:

فأما عن وقوع الإجمال في الشرع – وقد سقنا بعض الأمثلة التي دلت على وقوعه – وإذا تتبعنا نصوص الوحي من مبدأ التنزيل، سنجد أن الوحي أُستهل بخطاب للنبي الأمي الذي قال عنه ربه:" **وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**"، فكان أول خطاب بتكليف هو " اقرأ" فهل يتبادر إلى فهم غير القارئ المراد بهذا

الأمر؟ فماذا عساه أن يقرأ؟ وكيف؟، لذلك فقد انحصر رده على الملك في نفي قدرته على القراءة بقوله ﷺ " ما أنا بقارئ ".

ثم تبع ذلك مجموعة من الأوامر لابد لها من مدلول عملي، وقد سيقت في عبارات جزلة مقتضبة ؛ كما وردت في سورة المدثر، ففي قوله تعالى: " **قُمْ فَأَنذِرْ**" فمن ينذر؟ وعلام؟ وبم؟ وكيف؟، وقوله " **وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ**" كيف وما معنى تكبير الرب؟ و" **وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**" فبم؟ وكيف؟ ومم؟ ولم؟ وقوله" **وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**" أي رجز وقد تعددت صوره؟ وكيف؟.

ألا تتطلب كل هذه الأسئلة، وكذا الاستيضاحات المتوقعة من رجل أمي يفاجئه وحي السماء بهذه الأوامر التي لا عهد له بها، ألا تحتاج إلى بيان وإيضاح؟ وهل المجمل إلا ذلك؟

وأما عن تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل، فقد دل عليه قوله تعالى: " **فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**" فثم هي للتراخي أي أن البيان لاحق لورود الخطاب، وكما يفهم ذلك من قوله تعالى: " **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**" بما يعني أن الذكر المنزل قد يتضمن أمورا غير مبينة وقد عهد إلى النبي ﷺ ببيانها، فما يحتاج لبيان فهو مجمل غير واضح الدلالة.

والأمثلة التي سقناها قبل في أنواع المجمل دلت على ورود الخطاب به قبل البيان؛ فقد خوطبنا بإقامة الصلاة ثم بين جبريل عليه السلام توقيتها وكيفيتها بصلاته بالنبي ﷺ في اليومين، وزادها النبي بيانا بقوله: " صلوا كما رأيتموني أصلي "، وبتصحيحه لصلاة المسيء صلاته وغير ذلك.

وأما السؤال عن الفائدة من الخطاب بالمجمل، فالناظر إلى كل حالة ورد بها ذلك الخطاب يلاحظ أن الأمر لا يخلو من فوائد عدة، فقد تضمنت تلك النصوص المجملة الكثير مما يجب أن يُعلم، فمثلا في قوله تعالى" وآتوا حقه يوم حصاده "، فعلى المخاطب أن يعرف أن هناك حق في ماله، وأنه واجب الايتاء، ثم يعزم على الامتثال ويستعد له في حال تعينه، ألا ترون أنه لو عزم على تركه وعدم الامتثال للأمر فقد أثم وعصى، وهذه بعض الفوائد وإن لم يتحصل بها كمال الفائدة.

النوع الثاني المشكل:

وهو النص يستعصي على المخاطب فهمه لأول وهلة لإكتنافه نوع غموض، إما لتعدد المعاني المرادة ولابد من تعيين أحدها، أو لوجود شبهة تعارض مع نص آخر، أو لتوهم اضطراب.

فالخفاء والإشكال هو من جهة المخاطب بالنص وفهمه للمعنى المراد، ولابد له لكي يزيل ذلك الخفاء ويرفع ذلك الإبهام من بذل الجهد، وذلك بالنظر في دلالات الألفاظ من جهة اللغة والشرع، وجمع النصوص ذات الصلة بموضوع النص، والبحث في قرائن السياق بأنواعها المختلفة أو القرائن الخارجية.

وسنتناول أنواع المشكل الثلاث بحسب الإشكال والغموض:

أولا: المشكل الناشئ عن تعدد المعاني التي يصدق عليها لفظ وارد بالنص ولابد من تعيين أحدها، فمثلا لفظ "أنى" من قوله تعالى: " **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**"، فمنشأ الإشكال هنا هو تعدد المعاني لكلمة " أنى " حيث وردت في الشرع بمعنى " كيف " أي طلب الحال كما في قوله تعالى: " **أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ**" أي كيف يكون لي غلام؟ فإذا أخذنا بهذا المعنى يكون المقصود بالآية السابقة؛ فأتوا نساؤكم كيفما شئتم، مقبلة أو مدبرة أو على جنب أو على أي حال، وقد وردت "أنى" ايضا بمعنى "أين" أي طلب الموضع، كما في قوله تعالى: "**قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا**" أي من أين؛ وهنا يكون المعنى فأتوا نساؤكم من أي مكان شئتم القبل أو الدبر حسب مشيئتكم، وهنا يقع الإشكال فأي المعنيين هو المقصود وقد تفارقا؟، وبالبحث في قرائن السياق نجد أن الله سبحانه سماهن " حرثا " حيث قال: " **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**" وقال: "**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ**"، فتشبيهن بالحرث لما يلقى في أرحامهن من نطفة التي فيها سبب النسل كما البذر فهو سبب النبات، ولأن القُبل هو موضع طلب الولد، والدبر ليس محلا له، فيصبح المعنى؛ فأتوهن من المأتى الذي يتعلق به هذا الغرض؛ وهو مكان الحرث " القبل " وبأي جهة شئتم، ومن ثم لا وجه للمشيئة في تحديد الموضع، وبالنظر في القرائن الخارجية، يأتي حديث جابر محددا الموضع، فعنه ﷺ قال: " كانت اليهود تقول إذا أتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها كان الولد أحول " فنزلت " **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**" فقال رسول الله ﷺ " مقبلة ومدبرة إذا كان ذلك في الفرج " رواه البيهقي وصححه الألباني في آداب الزفاف،

ويشهد له حديث عمر وحسنه الالباني وفيه قول النبي ﷺ: " أقبل وأدبر واتقي الدبر والحيضة ".

ثانيا: المشكل بسبب وجود شبهة تناقض، وذلك عندما يظهر حكمان متباينان في موضع واحد، ويبدو هذا التناقض عند المقابلة بين ظواهر بعض النصوص.

مثال: كما في المقابلة بين قوله تعالى: " **وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ**" وفيه إثبات السؤال للظالمين، وقوله " **وَلا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ الْمُجْرِمُونَ**" و:فيه نفي للسؤال، فكيف يرفع هذا الإشكال؟.

فأما عن سؤال الظالمين يوم القيامة فهو ثابت ومؤكد في كثير من النصوص؛ سواء سؤالهم عن الشركاء كما في قوله: "**وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِي الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**"، أو سؤالهم عما أجابوا به المرسلين كما في قوله تعالى: "**وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ الْمُرْسَلِينَ**"، أو سؤالهم عما استرعوا كما في قول النبي ﷺ: " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"، أو السؤال عما قدموا من أعمال " **وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ**" فهذا كله عن سؤال المحاسبة يوم القيامة.

أما السؤال في قوله تعالى: " **وَلا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ الْمُجْرِمُونَ**" الوارد في سياق قصة قارون حين يخاطبه ربه بقوله " **أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعاً وَلا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ الْمُجْرِمُونَ** "، فهو في معرض الكلام عن إهلاك العتاة المتجبرين، أي في حال استحقاقهم للعقاب الدنيوي، فهم ليسوا في حال المسائلة فقد قامت أدلتها، وهم حينئذ – وقد استحقوا الجزاء – هم أهون على الله من أن يسألهم عما اقترفوا وكان سببا لهذا الهلاك.

فالحال في السؤالين وكذا الموقفان مختلفان فليس بموضع واحد ومن ثم فليس ثمة تناقض.

ومثال آخر؛ المقابلة بين قوله تعالى:" **وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ**" وفيه إثبات للحوار والتساؤل بين الظالمين، وبين قوله تعالى: " **فَلا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ**" وفيه نفي للتساؤل، وسنرى أنه ليس ثمة تناقض أو اضطراب.

فأما قوله تعالى: " **وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ**" فهو بعد أن حق عليهم قول ربهم أنهم لذائقون؛ كالسؤال بين الظالمين وقرناء السوء فإنهم يومئذ في العذاب مشتركون، أو بين الأمم السابقة واللاحقة في النار إذا اداركوا فيها جميعا، فيرجع بعضهم إلى بعض القول؛ كالشأن بين

المستضعفين والمستكبرين حيث يقول الذين استضعفوا لولا أنتم لكنا مؤمنين، ويقول الذين استكبروا أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم، فهو سؤال التلاوم والتنصل من التبعات وعمن المتسبب في الغواية.

وأما قوله تعالى" **فَلا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ**"، أو قوله: " **وَلا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيماً**" فالحال هنا في يوم القيامة، والأمر جد خطير، حيث يفر المرء من أخيه، والكل يبغي النجاة بنفسه، فالمنفي هو سؤال الاستفسار عن الحال فالكل مشغول بنفسه، وكذا المنفي هو سؤال الشفاعة والنصرة، فما لهم من شافعين ولا صديق حميم.

فالفارق بين الحالين والموقفين واضح، وموضوع السؤال مختلف فليس ثمة تناقض.

ثالثا: الإشكال الناشئ عن اضطراب في فهم النص، فيبدو عدم استقامة المعنى، أو أن هناك خلف ما، سواء تم ذلك في نص مستقل، أو بورود وصفين مختلفين لشيء واحد في نصين.

ومثال الأول؛ الاضطراب والخلف الظاهر في نص واحد؛ فكما ورد في حديث البخاري " لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم فرارك من الأسد "، وهنا يحق التساؤل: إذا كان ليس هناك عدوى فلم الفرار ممن هو مظنتها كالمجذوم وغيره؟، أليس صدر الحديث مخالف لعجزه كما هو ظاهر من أول وهلة؟، فإذا أضفنا إلى ذلك الحديث الآخر المتفق عليه عن أبي هريرة ﵁ قال: إن رسول الله ﷺ قال: " لا عدوى ولا صفر ولا هامة " فقال اعرابي: " يا رسول الله ﷺ، فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها" فقال ﷺ: " فمن أعدى الأول؟"، وبسؤاله هذا يتجلى الأمر، فالأعرابي يثبت العدوى، فيسأله النبي ﷺ عمن أعدى الأول، فلم يجرب الاول بسبب العدوى فما الذي أمرضه؟ إذن فالعدوى ليست السبب في كل حالة، فقد يقع المرض دون سابق عدوى، وقد تكون العدوى سببه ومظنته، وإذن فتأثيرها ليس بحتم، وإنما وراء الأسباب مسبب هو المولى سبحانه، فلا يقع الإعداء إلا بمشيئته، ولكن لا يمنع ذلك من اتقاء ما وجد فيه سبب الإعداء ومظنته، وهذا المعنى هو الذي أراد النبي ﷺ أنه يلفت إليه بمجموع الحديثين الذي صدَّرهما بنفس النفي " لا عدوى ولا طيرة ولا هامة..."، فلا ينبغي أن يعتقد أن هذه الأمور هي التي تحدث الأثر، وهكذا يزول الإشكال.

وللتمثيل عن الاضطراب والخلف فيما أن وُصف أمر في مواضع مختلفة بأوصاف عدة ظاهرها التخالف هكذا..

مثال أول ؛ مسالة خلق السماء والأرض أيهما أسبق؟، وقد فهم البعض خلفا ما في الآيات التي تناولت تلك المسألة، فقد روى البخاري عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس رضي الله عنه: إني لأجد في القرآن أشياء تختلف عليَّ، فذكر منها قوله تعالى: " **أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا**.." إلى قوله "**وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا**" قال: فذكر في هذه خلق السماء قبل خلق الأرض، ثم قال تعالى: "**أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ**.." إلى قوله "**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**" قال: فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء.

قال ابن عباس: خلق الارض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ثم دحى الأرض، ودحيها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال... إلخ في يومين، ثم قال: فخلق الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام وخلق السماوات في يومين.

أقول: هذا ما فهمه ابن عباس رضي الله عنه، ونزيد الأمر بيانا وتوضيحا وإتماما للفائدة ولإزالة ما بقي من إشكال، فنقول بعون الله:

إنه بالاستعانة بالقرائن الخارجية والنصوص ذات الصلة بموضوعنا نخلص إلى أن بدأ الخلق في الأرض والسماء كان واحدا لا سابق لأي منهما، ويدل عليه قوله تعالى: " **أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا**"، فقد كانتا متصلتين عند البدء ثم فصلتا عن بعضهما، وتأكد فصلهما بالنداء الإلهي الوارد بالآية "**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً**" والنداء للمثنى مستقلتين وهكذا أصبحتا.

ويؤيد ذلك قرينة السياق في قوله " **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ** " التي فُهم منها أن خلق السماء لاحق لخلق الأرض، على الرغم من أن قوله " **اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ** " يفيد وجود السماء وسابق خلقها، فثم هنا لا تفيد تأخير خلق السماوات، ثم كان تمام تسويتهن وقضائهن سبع سماوات في يومين، في حين تأخر تهيئة الأرض ودحيها وتقدير الأقوات بها إلى أربعة أيام فكان لاحقا على تمام بناء السماء، الوارد في سورة النازعات وذلك لحكمة يعلمها الله، قد يكون منها أن الأرض - أى ارض - هي فحسب المهيأة للسائلين من سائر المخلوقات وعلى رأسها المخلوقات المكلفة بالعبودية لله.

وهكذا ينتفي الاضطراب ويزول الإشكال فلا سابق في الخلق وإنما السبق والتأخير في التهيئة والإعداد.

وقد يقول قائل: ولم كل هذه الأيام؟ وما حقيقتها وقد يقصد بها آلاف السنين ، مع قدرته سبحانه على كينونة ذلك الكون بمقتضى الأمر الإلهي كن فيكون؟.

نقول: نعم إن هذا كائن إن كان الكلام عن مطلق الإرادة والقدرة الإلهية، أو حينما يريد خلقا خارجا عن الأسباب والسنن التي يعرفها البشر المعنيين بآيات الله، أمرا خارقا للعادة - كناقة ثمود مثلا حيث أريد لها ذلك - ولكن الله سبحانه يخاطب بهذا الخلق وذلك الكون وآياته عقول البشر التي لا تعرف إلا الأسباب والسنن، وإذا فليأخذ الأمر مداه، ولتجري السنن بعد الأمر الإلهي، وليبدأ الكون دخانا وليمر بمراحله المختلفة، فيصير بعضه مشتعلا ويظل متوهجا كالنجوم، في حين يبرد البعض، ويتشكل على الوجه الذي اراده الخالق وللغاية التي ابتغاها، ثم إنه مقدَّر عنده سبحانه أنه سيلفتنا إلى تلك الآيات التي جرت وفق السنن التي نعقلها لاحقا حين يذكر أن السماء والأرض كانتا رتقا، وحين يقول تعالى:" **أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً** " فالذين كفروا ونحن أيضا لم نر، وإنما أراد سبحانه أن يعلمنا - ووفقا للسنن - أنهما كانتا كذلك وكأنه أمر مشاهد.

ويبقى الكلام عن حقيقة تلك الأيام، وهذا بدوره يقودنا إلى المثال التالي:

<u>المثال الثاني:</u> عن الاضطراب المتوهم في حساب اليوم عند الله، وقد ذكره نص " **كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**"، ووصف في نص آخر بـ " **خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**" بما يشي بنوع اضطراب كما فهمه البعض، وسنعرض للآيات الوارد بها الوصفين لنرى هل المقصود بهما ذات اليوم أم أنهما يومان مختلفان؟

ففي تفسير الطبري بسنده عن ابن أبي مليكة قال: سأل رجل ابن عباس عنهما فقال: هما يومان ذكرهما الله في القرآن الله أعلم بهما.

ولتجلية الأمر نقول: أما عن اليوم الأول في سورة الحج فقد قال تعالى:" **وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**"، فالسياق يظهر أن الكلام عن أجل الله الذي أجله للناس ووعده لهم بيوم الحساب متى هو؟ والمشار إليه بقوله تعالى: " **إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**" وفي قوله " **وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا**

الْوَعْدُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ* قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلا تَسْتَقْدِمُونَ" فهو آت لا ريب، ولكن الأمر لا يجري وفق حساب البشر، إذ إن اليوم عند الله كألف سنة من سنى الناس، لذا قال تعالى:" إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا "، إذن فالكلام عن متى الساعة؟ وبعد كم من السنين؟.

وهذا اليوم مطَّرد في حساب الله فقد يكون هو أيضا المقصود بأيام خلق السماوات والأرض وتدبير الأمر بينهن كما في سورة السجدة، وكذا الأيام في الدار الآخرة بعد أن يرى كلٌ سبيله، كما ورد بذلك حديث أبي هريرة عند الترمذي، وفيه قول النبي ﷺ: " يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم، وهو خمسمائة عام " حسن صحيح.

أما عن اليوم الثاني الوارد في سورة المعارج " **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** "، فالسياق يشير إلى أن المقصود به يوم القيامة ذاته وطول مكثه ومدة الحساب والقضاء بين الناس، والمشار إليه في نفس الآية " **إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً**"، وقد نص على ذلك في حديث صاحب الكنز، وفيه " حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون ثم يرى سبيله إما إلى الجنة أو إلى النار "، فهو إذن يوم مختلف عن تلك الأيام، فلا اضطراب إذن ولا خلف لأنه من عند الله.

وقبل أن نترك المجمل والمشكل وندلف إلى النوع الثالث من الخفي الدلالة وهو المتشابه نعرج على هذا التنويه:

☜<u>تنويه وتذكير</u>؛ ذكرنا في معرض كلامنا عن المجمل، أن الإجمال كان من جهة المتكلم (المشرع)، وقلنا أن رفع ذلك الإبهام وتجلية ذلك الإجمال إنما هو ببيان من المشرع نفسه، سواء كان بيانه للمجمل للتو وفي ذات السياق تشويقا للمخاطب ولإثارة اهتمامه وتهيئته لتلقي علما نافعا لا عهد له به؛ مثل سؤال النبي ﷺ لهم عن المفلس، وتلقيه لجوابهم ثم عدوله عن المعنى المتعارف عليه لديهم ليقرر لهم حقيقة شرعية لا سابق لهم بمعرفتها، وغير ذلك من الأمور، أو سواء كان بيانه لاحقا ومتراخيا عما أجمل بما لا يخلو عن فائدة، أقلها تهيئة النفس لقبول الأمر والعزم على الامتثال إن كان ثمة أحكام وتكاليف.

وقلنا أيضا في المشكل: إن الإشكال متعلق بالمخاطب في فهمه للمراد من ألفاظ وعبارة النص، وقلنا أن إزالة الخفاء في المشكل هو من شأن المخاطب ليبذل الجهد في معرفة دلالة الألفاظ، أو بالبحث في قرائن السياق أو القرائن الخارجية، لتجلية الأمر وإزالة ما ظهر له من تناقض وما توهمه من اضطراب، فالمخاطب لا يجلي ذلك الخفاء بمحض رأي

من عنده، حيث أن الشرع قد مهد له سبيل ذلك بما تضمنه من دلالات وبما ساقه من قرائن سواء في ذات النص الذي حوى الإشكال أو فيما أورده من نصوص أخر ذات الصلة بموضوع ذلك النص.

فلا ينبغي أن يفهم أن البيان في الشرع مختص بالمجمل دون المشكل الذي هو من جهة المخاطب، وإنما البيان في الشرع يتضمن إزالة كل خفاء ورفع كل إبهام سواء تعلق بالمجمل أو المشكل أو حتى المتشابه الذي يرجى بيانه، فإن كان الإشكال في دلالة اللفظ من جهة اللغة فقد جاء القرآن بلسان عربي مبين واضح " **قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**"، وأرسل الرسول بلسان قومه ليبين لهم، فعلي من بدا له إشكالا من هذا النوع فليرجع إلى لغة العرب ودلالات الفاظها معجمية أو نحوية، وعليه أن ينظر أيضا إن كان أريد باللفظ معنى خاص فقد بينه الشرع في مواضع أخر، وإن كان وقع للمخاطب شبهة تناقض أو توهم اضطرابا ما فذلك في فهمه هو، ولا توصف به نصوص الوحي فقد أمنا أن يقع أي من ذلك في شرع ربنا "**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**"، فليس به ثمة تناقض ولا سبيل لوقوع الاضطراب في نصوصه.

وأخيرا هذا ما أردنا أن ننوه إليه ونحن بصدد الكلام عن المتشابه ليُعلم أن وقوع المتشابه إن كان في أمر يرجى بيانه فقد تضمن شرع ربنا هذا البيان، وإن كان مما لا يرجى بيانه فهو مما لا طائل منه ولا فائدة من الخوض فيه، بل إن الخوض فيه واتباعه هو سبيل مروجي الفتن ومن في قلبه زيغ، ولنشرع إذن في الكلام عن المتشابه.

النوع الثالث من الخفي الدلالة " المتشابه "

معانيه وأنواعه: للوقوف على ذلك من حيث اللغة، نبحث في مادة شبَّه ومشتقاتها؛ مثل شابه وأشبه وشبه، وتشبه بـ، وكذلك تشابه وشبه عليه وشُبه عليه.

وها هنا معنيان: المعنى الأول دلت عليه المشتقات الأوليات؛ فأشبه الشيءُ الشيءَ وشُبَّه الشيءُ بالشيءِ، وتشبه به وشابهه كلها بمعنى ماثله، والتشبيه التمثيل، والشبه والشبيه وجمعهما أشباه أي المثل، وهذا المعنى هو الذي وصف به القرآن كله كما في قوله تعالى: " **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ..**" فكلمة "كتابا" التي وصف فيها القرآن بالمتشابه والمثاني قد جاءت بدلا من أحسن الحديث بما يعني أنه يشبه بعضه بعضا ويماثل بعضه بعضا في الحسن والإتقان في كل ما تناوله

من موضوعات؛ فقصصه هي أحسن القصص وكذا أمثاله، وشرائعه التي يجب اتباعها هي أحسن ما أنزل إلينا.

وهي مثاني أي يثني بعضه على بعض سواء بمعنى التكرار الواضح في قصصه ومواعظه وأخباره وأحكامه، أو بمعنى أن يرجع بعضه إلى البعض الآخر في البيان والتفصيل، والمعنى على هذا النحو لا يمكن وصفه بالخفاء، وإذن فهو بخلاف المعنى الذي أردناه من المتشابه الخفي الدلالة.

أما المعنى الثاني فيتجلى في باقي المشتقات؛ فيقال تشابه الشيئان أي اشبه كل منهما الآخر حتى التبسا، ومنه قوله تعالى: " **إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا**" أي التبس علينا أمره فلا ندري أيها المراد، وكذلك اشتبه عليه أي اختلط، وشبه عليه أي لُبس، والشبهة الالتباس، وشبَّه عليه الأمر أي أبهمه عليه فلا يميزه، وفي هذا المعنى يقع الإبهام والخفاء وهو مقصودنا من المتشابه الخفي الدلالة والغير واضح، وقد كان ملتبسا ومتداخلا مع غيره.

وإذا استقرأنا نصوص الشرع يمكننا تمييز قسمين من هذا المتشابه الخفي بحسب امكانية إزالة الخفاء وعدمه وهما:

القسم الأول: المتشابه الذي يرجى بيانه، وهو واقع في التكاليف والأحكام عقدية كانت أو عملية، إذ لا يمكن أن يكلفنا ربنا بأمر لا يرجى بيانه وقد يدرك البعض بيانه ويخفى على الأكثر، ومنه الوارد في الحديث " الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس "، وسنرجئ الكلام عنه إلى حين.

القسم الثاني: المتشابه الذي لا يُرجى بيانه ولا يُطَّلع على تأويله، وسنتناوله من حيث تواجهنا بصدده مجموعة من التساؤلات المعترضة عن إمكانية وقوع هذا المتشابه في الشرع، فكيف يقع في الشرع ما لم يمكن بيانه وقد قال ربنا عز وجل: "**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**"؟ وأين وقع ذلك؟ وما هي صوره؟ وأي فائدة ترجى من وروده في قرآننا وشرع ربنا؟.

أما عن إمكانية وقوعه فهو واقع بلا ريب، وقد نص عليه في قوله تعالى: " **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**"؛ أي أن الكتاب المنزل على نبينا ﷺ قد تضمن آيات محكمات هن الأصل فيه والمرجع لغيرها، وتضمن أيضا آيات أخرى متشابهات

وهي بلا شك بخلاف الأولى وذلك لحكمة أرادها صاحب التنزيل.. فعلام الاعتراض؟ وما الضرر من ذلك؟

قد يقول قائل: قد سلمنا بوقوع المتشابه الخفي ولكن ما الدليل على أنه مما لا يرجى بيانه؟ نجيب فنقول:

أولا: إن الله تعالى في هذه الآية قد قسم الناس إزاء تعاطيهم مع هذا المتشابه إلى قسمين؛ بدأهما بقوله "فأما" وهي للتفصيل وبيان الأقسام، كالشأن في قوله" أما السفينة " ثم قال: " وأما الغلام ".. وقد يترك تكرارها استغناء بكلام دل على القسم الآخر كما هو الحال في تلك الآية، فالقسم الأول وهم المتبعون لذلك المتشابه والخائضين فيه والباحثين عن تأويل له ومعرفة حقيقته، فقد جعلهم ربنا بذلك مبتغين للفتن وسماهم أهل الزيغ، وإذن فمسلكهم هذا مذموم، وتأكد ذلك لما حذرنا نبينا ﷺ منهم بقوله:" إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم "، وهنا ينبغي أن يستأنف الكلام لبيان حال القسم الثاني الذين هم بخلافهم، فقد آمنوا به على حاله من الإبهام، وأمسكوا عن الخوض فيه لأنهم علموا أن لا طائل من تتبعه ولا فائدة من الوقوف على تأويله وكنهه، ولذا سماهم الله **"وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ "** لمعرفتهم العلم الذي ينفعهم من غيره، وأخبر أنهم **" يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ"** وفي هذا القول نوع تفويض وتسليم بشيء لم يقفوا على معناه، وشفعوه بقولهم **" كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"** ثقة منهم بربهم وأنه لا يأتي من عنده إلا ما قد سلم من الخلف والاضطراب كما المحكم سواء بسواء، وبمقتضى هذا التقسيم فمبتغوا التأويل مذمومون والممسكون عنه ممدوحون.

ثانيا: إن الله تعالى بعد أن ذم مبتغي التأويل قال: **" وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ"**، فبين سبحانه أنه قد انفرد بعلم تأويله، ولو كان الراسخون في العلم ممن يعلمون تأويله مع كونه على هذا الوجه المذموم لما اختلفوا في شيء عن أهل الزيغ مبتغي التأويل سابقيهم، ولذلك لابد من الوقف في الآية على لفظ الجلالة، ثم يستأنف ذكر القسم الثاني تتمة لذكر قسيمه، وعليه فالواو في قوله تعالى **" وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ "** هي للاستئناف وليست للعطف، أما من قال: إن الواو هنا للعطف على معنى أن الراسخين أيضا يعلمون تأويله فهذا لا يصح لفظا ولا معنى.

أما لفظا ولغة؛ فلأنه لو أراد عطف الراسخين هكذا **"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"** للزم أن يقول " ويقولون آمنا به " بالواو، ولأن الوقف على قوله " والراسخون في العلم " يستلزم أن تكون جملة

" يقولون آمنا به " حال، ولا معنى لتقييد علمهم بحالة خاصة، حيث يصبح المعنى: ويعلمه الراسخون حال كونهم يقولون آمنا به مع كونهم راسخين في العلم أي عالمين في كل الأحوال.

وأما أنه لا يصح من حيث المعنى، فكما سبق أن ذكرنا، ولأن الله سبحانه قد ذم مبتغي التأويل ولو كان فضيلة للراسخين لكان السعي إليه ممدوحا لا مذموما.

أما السؤال عن الفائدة من ورود هذا المتشابه الذي لا يُطَّلع على تأويله.

فنقول: أما وقد ذكر لنا ربنا مسلك كل فريق وتعاطيه مع هذا المتشابه، وحذرنا نبينا ﷺ من سلوك مسلك من في قلبه زيغ، وجعل علامة ذلك اتباع متشابه القرآن، فأعظم بهذا التمييز من فائدة، أن نسلك سبيل الراسخين ونحذر من مسلك أهل الزيغ، كما حذرنا ربنا من صفات المنافقين وأخبرنا عنهم بقوله " **هُمْ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ**".

كما أنه يجوز أن يطلعنا الله على أمور ويكلفنا بأشياء لمحض التمحيص والفتنة، وليختبر طاعتنا ويبلي ما في الصدور، كالحال في قوله" **وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ**" وكذا قوله" **وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ**"، وأليس الابتلاء من الحكم التي فرض من أجلها الجهاد " **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ**" بل إن عموم الابتلاء كان من أجل ذلك " **فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ**"، فلله سبحانه أن ينصب علامات في شرعنا يميز بها الخبيث من الطيب ومنها ورود المتشابه.

وكما أن ذكر هذا المتشابه لا يخلوا بذاته من فائدة، فقد جاء ذكره بالقدر وعلى النحو الذي يتحقق من ورائه القصد والفائدة التي من أجلها ورد، أما ما لم يذكر من تفاصيل في شأنه وعدم بيان حقيقته وكنهه، فلو كان فى بيان ذلك فائدة لذكر، أما أنه لم يذكر فهو مما لا طائل منه وإنما هو لتمييز أهل الزيغ من الراسخين.

فقد ذكر ربنا من أمر الساعة والبعث والنشور بالقدر الذي يوجب علينا الإيمان بها والتزود لها وإنما أخفى علينا موعدها، وأمر نبيه أن يقول: "**قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي**"، وقد قسم سبحانه الناس إزاء الموقف من الساعة إلى فريقين: الأول قال عنهم: "**يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِهَا**" وقال: "**أَلا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلالٍ بَعِيدٍ**" فهم أهل زيغ

وضلال، وقال عن الفريق الآخر: " **وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ** " وهو نفس موقف الراسخين، فهو ذات التقسيم إزاء المتشابه.

وقد ذكر ربنا من أمر النفخة من روحه لخلق آدم وكذا عيسى بن مريم فآمنا بما أخبرنا، ولم يطلعنا على حقيقة ذلك وكيفيته فأمسكنا، وذكر لنا من أمر الروح والنفس حين الموت ولم يبين كنههما، مع أن الروح كانت موضع سؤال فلو كان في بيانها فائدة لذكرها وبينها، وإنما قال لنبيه: " **قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**" فأمسك الراسخون وضل الزائغون، وأطلعنا ربنا على كثير من اسمائه وصفاته لنوقن بأنه سبحانه له الأسماء الحسنى وكل صفات الكمال لنذكره بها ونقدسه ونعظمه ونقدره حق قدره، وننزه عما لا يليق به، لا لنلحد في اسمائه أو نخوض في حقيقتها وكنهها فهو سبحانه ليس كمثله شيء، فلا نشبهه بخلقه ولا نعطل أيا من صفاته، فقد أثبت سبحانه لنفسه يدين لا نعلم كنههما ولا نسأل ولكن نوقن بأنه سبحانه المنعم يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، وغيره مما أريد لنا الإيمان به، وذكر لنا استواءه ونزوله جل شأنه، ولا نسأل كيف وعلى أي وجه؟ ولكن لندرك عظمته ورفيع درجاته وعلو قدره، ولنستيقن من قربه من عباده ومعيته لهم واستجابته لدعائهم.

وكل ما ذكرنا وغيره هو مبيَّن بالقدر وعلى النحو الذي يفي بالغرض الذي ورد من أجله، وأما ما لم يبين من تفاصيل وكيفية فهو من المتشابه الذي يذم مبتغوه من حيث أرادوا الوقوف على حقيقته وتأويله، فالاشتباه إنما يكون في محاولة إدراك كنهها وهو سبيل أهل الزيغ والضلال.

والآن نعود إلى القسم الأول من المتشابه:

<u>المتشابه الذي يرجى بيانه</u>: ونعني به ما خفى علينا أمره وألتبس علينا فهمه وتداخلت موضوعاته، وقد نُص على تسميته بالمشتبهات أو المتشابهات أو الشبهات كما في الحديث المعروف " الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس "، وقوله ﷺ لا يعلمهن كثير من الناس تدل على أنها معلومة للبعض، ومن ثم فليس في طلب تأويلها ما يذم عليه صاحبه، بل إن في علمها فضل ومكرمة لمن علمها، إذ هو السبيل لمعرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام.

والتشابه والالتباس هنا كما في المشكل هو من جهة المخاطب، إما لقصور في العلم من حيث الوقوف على الدليل الصحيح المرجح الذي يزيل الالتباس ويمنع التداخل، أو لقصور في الفهم من حيث عدم الإلمام

بقواعده وأقلها معرفة ما الذي يحظر وما الذي يبيح وهل ثمة تعارض من تخصيص أو تقييد أو نسخ وغير ذلك، أو لقصور في التدبر سواء بالاكتفاء ببعض الأدلة والإعراض عن غيرها أو تأويلها وصرفها عن ظاهرها لشبهات بدت أو قصدٍ تبدى.

والمتشابه على هذا النحو قد يقع فيما كلفنا باعتقاده أو العمل بمقتضاه وجوبا وحظرا، ولابد له من بيان، لأن الله سبحانه لا يكلفنا بما لا يدرك معناه حتى المتفقهين والراسخين في العلم، فقد كلفنا ربنا بعبادته والإيمان به والإسلام له، فهل لهذه المفاهيم من حد يجب الوقوف عنده وعدم مفارقته لما هو دونه؟، وهل هذا الحد هو مجرد المعرفة وقد تصحبها القولة ولا شأن للعمل في ذلك كما يدعي البعض لشبهات بدت لهم؟ أم أنه لابد من العمل حتى تتحقق الغاية التي من أجلها خلقنا؟، فإذا ما تداخلت الحدود في تلك المفاهيم على هذا النحو، فكيف يرفع هذا الالتباس؟ وهل له من بيان؟ خاصة إذا تعلق الأمر بحقيقة الدين، وقد كلفنا سبحانه باجتناب الشرك، فما هي حقيقته؟ وهل وقف عند السجود والركوع لغير الله؟ أم أنه قد تضمن أمورا أخرى مثل التحاكم لغير شريعته والتحليل والتحريم بغير إذنه؟ وما الموقف في حال طاعة غيره فيما نهى عنه سبحانه ومعصيته فيما أمر والإصرار على ذلك؟ وما البينة على الصواب من تلك المفاهيم؟.

أما بخصوص معرفة الحلال والحرام والمتشابهات بينهما فلندع أمر بيانها للحديث المذكور في شأنها ونصه الآتي:

" الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يحوم حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا لكل ملك حمى ألا إن حمى الله محارمه ".

فالمشتبهات هنا هي أمور التبس على كثير من الناس أمرها فلم يتبين لهم وجه الحل والحرمة فيها، ولكن علمها القليل، فهي إذن مبينة بذاتها ولكن خفي على الكثير بيانها لما سبق أن ذكرناه، فما هي وصية النبي الكريم ﷺ لهؤلاء الذين لم يصلوا إلى درجة من التوضيح أو القطع بشأنها؟

نقول: قال ﷺ: " فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه" فهي في حال عدم تبين أمرها شبهة تتقى، فكيف نتقيها لا سيما إذا كانت محتملة للحل والحرمة؟، وقد حذرنا النبي ﷺ في ذات الحديث بقوله :

"فمن وقع في الشبهات وقع في الحرام "، نعم أنه ليس بحتم الوقوع في الحرام، ولكن الوقوع في مظانه قد يقتضي الولوغ فيه كالراعي يحوم حول الحمى يوشك أن يواقعه، فهل نأمن الوقوع فيها إن حمنا حولها؟

نقول: إن الاستبراء للدين وجعله منزها عن الحرمات يقتضي أن نمسك عما لم يتبين لنا أمره وأن ندع ما يريبنا كما كان يفعل صحابة رسول الله ﷺ، وقد قال قائلهم:" كنا ندع تسعة أعشار الحلال مخافة أن نقع في الحرام ".

هذا عما ينبغي علينا فعله إزاء المتشابه الذي لم نقف على بيانه ولم يتضح لنا المراد به، وهو عين الموقف من المجمل حال عدم الوقوف على بيانه، فيجب أولا أن نوقن أنه مبين في موضع آخر فلنلتمس ذلك البيان في موضعه كما سبق أن بَيَّنا، ولكن قبل ذلك فإنه لا ينبغي العمل به حال إجماله وخفاء معناه خاصة إن كان مما قصد به الشرع معنى خاص بخلاف ما وضع له في اللغة حيث لا ينبغي الالتفات إلى المعنى اللغوي؛ فمثلا الصلاة في الشرع ليست مجرد دعاء وإنما هي أذكار وأركان بهيئات مخصوصة، فلم نصل إن اقتصرنا على الدعاء.

وكذا الحال بالنسبة للمشكل وقد بينا سبيل المخاطب به لإزالة ما به من إشكال ولا مزيد، وبهذا القدر نكون قد فرغنا من الكلام عن القسم الأول من النصوص وهي الغير واضحة الدلالة، ونشرع بعون الله في الحديث عن القسم الثاني منها وهي النصوص واضحة الدلالة بأنواعها المختلفة.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

القسم الثاني: النصوص الواضحة الدلالة

ذكرنا في بداية الفصل في تعريفنا للنصوص واضحة الدلالة بأنها تلك التي دلت بنفسها على المراد منها بغير توقف على أمر خارجي، وبيَّنا أنها تتضمن عدة أنواع؛ كالظاهر والنص والمبيَّن والمحكم، وذكرنا أن الفرق بينهم يكمن في درجة الوضوح، وفي قبول كل منهم للتأويل أو التخصيص أو النسخ، ولتعريفهم وتمييز كل منهم عن الآخر نقول :

إذا نظرنا إلى دلالة النصوص على المعاني سنجد أن بعضها قد يدل على أكثر من معنى ويحتمل أكثر من وجه؛ فإما تكون دلالة كلا الوجهين على السوية وهنا لابد من بيان لترجيح أحدهما، أو يكون أحد المعاني متبادر وسابق إلى الفهم عن غيره من المعاني التي يحتملها لفظه، أي أنه يحتمل أكثر من معنى ولكن أحدها أظهر وأرجح من غيره وباقي المعاني مرجوحة. وهنا يقال أن هذا النص ظاهر في هذا المعنى الراجح والمتبادر إلى الفهم مع قبوله أن تقوم القرائن بصرفه عن معناه الظاهر إلى معنى آخر مما يحتمله لفظه، وأما إذا كان النص لا يحتمل إلا معنى واحد ودلالته لا يتطرق إليها احتمال أي قطعي الدلالة وكذا ألفاظه معبرة تعبيرا صريحا وحرفيا عن هذا المعنى فهذا هو النص، ويقال أنه نص في هذا المعنى، فإن كان هذا النص الواضح في دلالته قد حفت به من القرائن ما يؤكد معناه هذا وما يمنع من تأويله أو تخصيصه، أو يكون قد ورد لإزالة خفاء في غيره وتوضيحه، فهو مبيَّن لغيره ومبيَّن بذاته ومفسر مع قبوله للنسخ، فإن كان النص لا يقبل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا فهذا الذي قصدنا بالمحكم في أبرز معانيه، وسنشير إلى معانٍ أخرى لتلك المفاهيم في معرض بياننا لها.

أولا: الظاهر

ومعناه في اللغة: هو الشاخص المرتفع، ونقول إن الشخوص والارتفاع إنما يعرف بمفارقته لما هو دونه، وأيضا فالظاهر بخلاف الباطن هذا عن اللغة، ولا باطن في الشرع.

ومعناه في الاصطلاح: هو ما دل على معنى متبادر إلى الفهم مع قبوله لإفادة غيره من المعاني إفادة مرجوحة.

ولتوضيح هذا المفهوم نقول:

ذكرنا أن بعض النصوص قد يحتمل أكثر من معنى، فإما أن يكونا معنيين على السوية؛ أي أنه لا ظهور لأحدهما على الآخر، فهاهنا ينبغي البيان وترجيح أحدهما ومثاله: قوله تعالى: " **وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ** "، فقد يقصد بهم الذين يفعلون السيئات ويخافون العاقبة، أو أنهم الذين يفعلون الصالحات ويخشون عدم القبول، ولذلك ورد السؤال في شأنهم، ففيما رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: يا رسول الله "**يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ** " هو الذي يسرق ويزني ويشرب الخمر وهو يخاف الله ﷻ؟ قال: لا يا بنت الصديق ولكنهم الذين يصلون ويصومون ويتصدقون وهم يخافون ألا يتقبل منهم ".

وقد يكون النص محتملا لأكثر من معنى إلا إن أحد المعاني سابق إلى الفهم من غيره وظاهرا ظهورا لا يحتاج معه إلى تعضيد فهو الظاهر، فإن عضد بالقرائن فهو المبيَّن والمفسر.

مثال: في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ " ففي هذا الحديث تصريح بالوضوء من الحدث، فهو ظاهر فيه، ولكن لا ينفي الوضوء من غير حدث، فهو محتمل وإن كان النص لم يتعرض له، وإلى ذلك ذهب فريق من أهل الفتوى، أما الآية الكريمة من قوله تعالى: "**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**.." وذكرت فرائض الوضوء، فقد أمرت بالوضوء عند القيام إلى الصلاة، أي أن ظاهر الآية يقتضي الوضوء لكل صلاة، وإليه ذهب البعض، قال الشوكاني الآية دلت على هذا وليس فيها التقييد بحال الحدث، ثم ورد حديث بريده عند مسلم:" كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد، فقال له عمر إنك فعلت شيئا لم تكن تفعله فقال عمدا فعلته " أي لبيان الجواز وليحتذى به، فهذا نص مبيَّن، نسخا كان أو غيره وهو ايضا مبيَّن بذاته.

ولمزيد بيان وللتطبيق نعود إلى آية الوضوء، قال تعالى: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** " ففي الآية خطاب للمؤمنين وفي جملتهم النبي الكريم ﷺ من باب الأولى يأمرهم فيها بالوضوء على النحو المذكور، والذي نص فيه على وجوب غسل الوجه واليدين والرجلين- معطوفة على اليدين، فهي نص في غسلهم ولا اعتبار لمن شكك في غسل الرجلين - أما عن الرأس فالآية نص في المسح دون الغسل، ولكن

هل يمسح كل الرأس أم بعضه؟ فظاهر الآية كل الرأس لأن الرأس حقيقة في الكل، ولكن اقترانها بالباء في فعل يتعدى بنفسه حيث يمكن أن يقال (فامسحوا رؤوسكم) فلابد للباء من فائدة غير الإلصاق وهي هنا تفيد التبعيض، فهي قرينة على صرف النص عن ظاهره ليفيد البعض.

هذا .. ومن الظاهر أيضا العام المحتمل التخصيص الذي لم تصاحبه إما قرينة تنفي احتمال تخصيصه أو قرينة تفيد إرادة الخصوص، حيث يفيد استغراقه لجميع أفراده كمعنى ظاهر متبادر بحسب ما يقتضيه وضع اللفظ في اللغة، ولكن لكونه محتمل التخصيص فهو ليس بقطعي في معناه، فيعمل بمقتضى العموم الظاهر حتى ورود دليل التخصيص، فإن لم يرد دليل مخصص حتى انقطاع الوحي وكمال التشريع ومعه ينتفي احتمال التخصيص فيصير قطعي في معناه، مثل قوله تعالى: **" وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ"**، فبمقتضى اللفظ فهو ظاهر في تحريم نكاح كل مشركة لاحتمال تخصيصه ببعضهن، وهو ما أفادته آية المائدة حيث خصصت التحريم بغير الكتابية رغم كونها مشركة، وتبين لنا أن المقصود البعض وليس الكل، أما قوله تعالى: **" وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ.."** فلم يطرأ عليه تغيير فصار قطعي في دلالته على الكل.

حكم الظاهر: يؤخذ بالمعنى الظاهر ويعمل بمقتضاه إذ لا ينبغي التوقف عن الامتثال لحكم الله ولو لساعة انتظارا لاحتمال تأويله أو تخصيصه، كما أنه لا ينبغي أن يصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلا بدليل، وهو ما نسميه التأويل بالمرجوح والذي يحتمله لفظه وبدليل صحيح فيصبح ذلك بيانا لمقصوده، فالتأويل يشترط له أمران؛ الأول أن يكون المعنى الذي صرف إليه الظاهر مما يحتمله لفظه حقيقة أو مجازا، والثاني أن يقوم الدليل الصحيح والقرينة الواضحة على إرادة هذا المعنى دون الظاهر.

ومن أمثلة التأويل: المراد بأزواجهم في قوله تعالى: **"احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ "**، والظاهر فيها إرادة الزوجات وهو المعنى المتبادر فهمه مع كونه يحتمل في دلالته معنى الأصناف ومن هم على شاكلتهم كما في قوله تعالى: **"وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ"** أي اصناف، وقد تواترت القرائن على اختصاص صاحب الذنب بذنبه، وألا تزر وازرة وزر أخرى، فلا وجه لتحمل الزوجة لإثم زوجها فتعين المصير إلى المعنى الآخر المرجوح ليصبح المعنى احشروا الذين ظلموا ومن على شاكلتهم ومن هم من صنفهم .

ومثال للتأويل على معنى مجازي بقرينة: مفهوم المعية من قوله تعالى:" ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم"، فالمعنى الظاهر من ألفاظ النص تدل على المعية المكانية، كما دلت عليه (رابعهم، سادسهم، معهم أين ما كانوا)، ولكن لما علم بالعقل والنص أن الله سبحانه ليس كمثله شيء، ولا يتحيز ولا يستغرقه مكان، وجاءت قرينة السياق تفيد المعية بعلمه لا بذاته كما في قوله **"أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ.."** وقوله **"إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"** مما اقتضى صرف ظاهر النص ودلالته الحقيقية إلى ذلك المعنى المجازي وهو العلم والإحاطة.

ومثال لتأويل العام بمعنى تخصيصه، إذ يتضمن التخصيص صرفه عن معناه المتبادر الذي يشمل كل أفراده إلى إرادة البعض؛ مثل قوله تعالى:" **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** " فهو ظاهر في حل كل بيع فلما ورد دليل التخصيص بتحريم بعض البيوع مثل، بيع ما ليس عندك، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وثمن الكلب وغيرهم، علمنا أن كل البيوع لم تكن مرادة.

وسائر نصوص العام المحتمل التخصيص تأخذ نفس الحكم، أما النصوص التي صحبتها قرائن تفيد بقاءها على عمومها فلها شأن آخر.

ثانيا النص:

ولبيان مقصدنا منه نقول: ذكرنا أن هناك نصوص قد تحتمل أكثر من معنى منها معنى ظاهر وقد يؤول إلى أحدها، وكذلك فإن هناك نصوص لا تحتمل في دلالتها إلا وجها واحدا، فتلك التي لا تحتمل إلا معنى واحد بحيث انقطع ورود الاحتمالات عليها أي أن دلالتها قطعية في هذا المعنى فهذا النوع هو الذي نسميه بالنص، وهو ايضا ذلك النص الذي عبر عن معناه بصريح ألفاظه، وكانت ألفاظه معبرة تعبيرا حرفيا عن المعنى، فيقال أنه نص في هذا المعنى، فهو إذن نص من حيث قطعيته في الدلالة، ومن حيث مطابقة المعنى للفظ المذكور.

ولتوضيح ذلك نسوق هذا المثال: ما ورد في حديث البخاري بشأن قراءة البسملة، من طريقين عن قتادة عن أنس قال: " سئل أنس بن مالك كيف كانت قراءة رسول الله ﷺ؟ قال: كانت مدا، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ويمد بسم الله ويمد الرحمن ويمد الرحيم "، وهذا الحديث وإن كان صريح في النص على البسملة، ويفيد الجهر بها، إلا إنه لم يقيد

بحالة الصلاة، فيحتمل القراءة فيها وفي غيرها، فهذا الحديث ليس قطعي الدلالة في الجهر بالبسملة في الصلاة، وليس نصا في ذلك باعتبار ورود الاحتمال.

أما الحديث الذي رواه سفيان عن أيوب عن قتادة عن أنس قال: "كان النبي ﷺ وأبو بكر وعمر يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين" ليس فيه التنصيص على ذكر البسملة، فليس نصا في نفيها أو إثباتها وإن كان ظاهرا في نفيها ومحتملا لها، لذلك فقد أوله الشافعي كما ذكره البيهقي في السنن والآثار، بأنهم كانوا يبدأون بقراءة أم القرآن قبل ما يُقرأ بعدها ولا يعني أنهم يتركون بسم الله الرحمن الرحيم، قال العراقي في شرحه على مقدمة ابن الصلاح: وما أوله الشافعي مصرح به في رواية الدارقطني " فكانوا يستفتحون بأم القرآن فيما يجهر به " قال الدارقطني هذا صحيح.

وأما الحديث الذي رواه مسلم من ثلاثة طرق عن أنس من طريق حميد وقتادة واسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة - ففيه تصريح بترك البسملة – فرواية قتادة عن أنس قال: " صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة ولا في آخرها "، وفي رواية حميد عن أنس قال: " صليت وراء أبي بكر وعمر وعثمان فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم "، وكذلك لمسلم من رواية شعبة عن قتادة عن أنس " فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم "، فهذه الروايات جميعا فيها تنصيص على عدم قراءة البسملة وتفيد عدم الجهر بها-إذ لم يسمع- وهذا ما قصدناه بالنص من حيث الذكر الصريح والذي لا يقبل التأويل. ولسنا معنيين بتحقيق المسألة.

ومن النصوص أيضا التي قطع فيها بمعنى واحد وتعتبر نصا فيه، تلك التي اشتملت على أسماء أعداد فهي حقيقة في عدم قبول الزيادة أو النقصان ما لم تكن للمبالغة على النحو الذي اسلفنا ذكره في مفهوم المخالفة، فقوله تعالى: " **فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**" نص في جلد كل من الزاني والزانية فلا يكتفي بأحدهما، ونص أيضا في العدد مائة بلا زيادة ولا نقصان، وكذا قوله: " **فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ** " فهو نص في الصيام على هذا النحو المذكور في العدد والمكان دونما تبديل أو إخلال، وكذا نص في الحقيقة العقلية أن العشرة هي حاصل إضافة الثلاثة إلى السبعة.

ومما يفيد القطع وهو نص في معناه، كل نص أفاد الحصر الحقيقي وليس الإضافي من حيث تضمنه النفي للعموم والإثبات لمتعين، كما في قوله:" لا إله إلا الله " ففيها نفي لكل الآلهة وإثبات الألوهية لواحد بذاته جل شأنه.

هذا.. وسنذكر أنواع من النصوص تفيد القطع ولا تقبل التأويل ولكنها تلحق بالمبين أو المحكم، وسنعمل على تمييزها في حينها.

ثالثا: المبيَّن؛ وهو من النصوص الواضحة الدلالة بذاتها:

وقبل أن نتعرض لبيان حقيقته في اللغة والشرع نعرض لجانب من تعريفات علماء الأصول بشأنه واختلافاتهم في ذلك، وتعليقنا على بعضها:

نقل الشوكاني في إرشاده معناه في اللغة فقال: هو المُظهَر من بان إذا ظهر، يقال بيَّن فلان كذا إذا أظهر وأوضح معناه، واردف قائلا: وفي الاصطلاح هو ما افتقر إلى بيان**!!**

ونسأل كيف يكون مبيَّنا وهو يفتقر إلى البيان؟ وما الفرق بينه وبين الخفي الذي لم يستقل بنفسه في الدلالة على المراد؟

ثم استطرد قائلا: والبيان مشتق من البين وهو الفراق لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله، وعزاه إلى فخر الدين الرازي في المحصول، وعزا إليه أيضا قوله عن البيان: هو في الاصطلاح؛ الدال على المراد بخطاب ما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ثم قال الشوكاني: ويطلق ويراد به الدليل على المراد، ويطلق على نفس فعل المبيِّن.

نقول: وعلى قولهم هذا فالمبيَّن يطلق بإزاء ثلاثة معاني؛ الدلالة على المراد، والدليل المبيّن، وفعل المبيِّن، ولذلك فقد قال الشوكاني: ولأجل اطلاقه على المعاني الثلاثة فقد اختلفوا في تفسيره، ثم أطال النفس في الكلام عن اختلافاتهم في شأنه، ولندع اختلافاتهم ونبدأ بعون الله في كلامنا عن المبين وحقيقته لغة وشرعا.

المبين في اللغة؛ تطلق مادة بان بإزاء معنيين، الأول: بان الشيء أي وضح وظهر، وأبانه وضحه، والمبين الواضح من حيث ظهور وجلاء معناه، الثاني: بان الشيء إذا انفصل وفارق غيره، والبين الفراق، وهو هنا على معنى مفارقته للخفاء.

وفي الاصطلاح يقع أيضا على معنيين؛ المعنى الأول: هو المفسَّر الذي اشتمل في نفس صيغته على قرائن تجعله لا يحتمل التأويل أو التخصيص مع أن لفظه كان يحتمل ذلك بدون قرائن.

ولتوضيح ذلك نقول: سبق أن ذكرنا أن من الظاهر؛ العام المحتمل التخصيص الذي لم تصاحبه قرينة تفيد إرادة الخصوص، فهو باقي على عمومه وشموله لكل أفراده، ولكن احتماله للتخصيص يجعله غير قطعي في هذا المعنى، فإذا صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه قطع السبيل على إرادة البعض فهو مبين بذاته.

مثال: قوله تعالى:" **فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**" فلفظة الملائكة اسم جنس يشمل ويعم هذا الخلق المتميز عن الإنس والجن، وترد في الشرع متجردة عن القرائن لتفيد ذلك، كما في قوله تعالى: "**وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ ..** " أي جنس وعموم الملائكة، ومع ذلك فإنها قد ترد ويقصد بها البعض ولكن لابد من القرينة المصاحبة الدالة على ذلك كما في قوله تعالى: "**وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ**" وهي قرينة عقلية فلن تحمل الملائكة كلهم التابوت، وكذا في قوله تعالى" **إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلائِكَةُ..**" فالقرينة المقالية تفيد أن المقصود ملائكة الموت.

أما في المثال المذكور " فسجد الملائكة كلهم أجمعون " فقد جاءت كلمة "كلهم" لتفيد سائر الملائكة الذين خاطبهم الله بقوله "**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** "، كذلك مع كلمة "أجمعون" انتفى احتمال سجودهم متفرقين، فصار النص مبينا ومفسرا من هذه الوجوه، وبهذه القرائن صارت الدلالة على العموم مقطوع بها بعد أن كانت احتمالية، وهذا هو الفرق بين القطع في الدلالة في حالة المبين وفي حالة النص فالقطع في الأخير أصيل لعدم ورود الاحتمال سواء بالتأويل أو التخصيص ابتداء.

المعنى الثاني للمبيَّن؛ وهو ذلك النص الواضح بذاته والذي جاء ليرفع إبهاما ويجلي خفاء في غيره سواء جاء مبينا لمجمل، أو موضحا لمتشابه أو مزيلا لإشكال أو مانعا من اضطراب، أو دافعا لتعارض، أو معينا لمتعدد أو غيره، إذا لا يصح أن يعتور النص المبيَّن خفاء أو إبهام. فإذا نظرنا إلى حديث جابر ﵁ الشهير في الحج، فهو حديث جلي في بيانه لمقصود النبي ﷺ بقوله " خذوا عني مناسككم " لتضمنه لأفعال وأقوال وتوجيهات النبي ﷺ في شأن الحج ومناسكه.

فالبيان قد يكون حكاية حال أي فعل النبي ﷺ؛ كصلاته بالناس ليبين لهم مقصوده من قوله "صلوا كما رأيتموني أصلي "، وقد يكون بالقول كما في تعليمه الصلاة للمسيء صلاته، وكذا تعليمه لعمر بن عبسه لها

وللوضوء، وقد يكون بالإشارة حينما قال:" الشهر هكذا، وأشار بأصابعه".

رابعا: المحكم؛ وهو من النصوص واضحة الدلالة، بل إنه في أحد معانيه أعلاها حين لا يقبل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا، ولبيان معانيه نذكر جانبا مما قاله الشوكاني من أقوال لعلماء الأصول في ذلك وتعقيبنا عليها.

قال الشوكاني: قيل المحكم ما له دلالة واضحة والمتشابه ما له دلالة خفية، ونقول: إن القائل بهذا لم يميز بين الأنواع التي سبق ذكرها في كلا القسمين فالتعريف ليس جامعا مانعا.

وقال أيضا: قيل المحكم ما استقام نظمه والمتشابه ما اختل نظمه لعدم الإفادة، ونقول: إن قائل هذا يقرر أن في القرآن آيات مختلة في نظمها وعديمة الفائدة، وقد تعقبه الشوكاني بقوله: إن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن مسلم.

ثم قال: وقيل المحكم ما عرف المراد منه والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ولنا وقفة مع هذا التعريف لاحقا.

وقد اختتم الشوكاني تلك التعريفات بقوله: قيل المحكم هو الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال، ونقول: إنهم هنا اعتبروا المحكم هو ما علم من الدين بالضرورة، ولكنهم لم يجعلوا المتشابه قسيمه وإنما قصدوا هنا بالمتشابه المتماثل لا الخفي.

ولنشرع بعون الله في بيان معاني المحكم في اللغة، وتلك التي وردت في نصوص الشرع.

أما عن معانيه في اللغة: فالمحكم من الإحكام وترد على عدة معان:
منها الإحكام بمعنى الإتقان، يقال أحكمت الشيء أتقنته، والمحكم المتقن.
ومنها الإحكام بمعنى التوثيق والمنع من الفساد، ويقال أحكم واستحكم الشيء أي توثق وامتنع من الفساد، ويقال أحكم فرسه وحكمه أي جعل للجامه حَكَمَةً وهي حديدة في الفم تسخره لراكبه وتمنعه من الاضطراب.
ومن هذه المادة اشتقت الحكمة، وعرفوها في اللغة بأنها الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه، والحكيم هو من أوتي الحكمة. وسنذكر لها عدة معان أخرى كما وردت فى نصوص الشرع.

وأما معاني الإحكام في الشرع: فقد وردت مادة الإحكام ومشتقاتها، كأحكم ومحكم وحكيم ومنه الحكمة بمعان متعددة، ومع تعددها فهي متوافقة متعاضدة ومتناغمة مع مقتضى السياق التي وردت به ودونما

أدنى تعارض حتى حينما وُصف بها القرآن كله أو وُصف به بعضه، وهي أيضا لا تخرج عن المعاني اللغوية السابقة، فقد وصف القرآن كله محكمه ومتشابهه بالقرآن الحكيم كما في قوله تعالى: " **يس* وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ**" وقوله "**تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ**"، وهو هنا يرد على المعاني الثلاثة:

الاول الاتقان؛ ونعني به الدقة في اختيار اللفظ، والجودة في النظم بحيث تتجلى فيه أعلى صور البلاغة كلٌ حسب مقتضى الحال، وكذلك الوضوح في المعنى والتنوع في الموضوعات ما بين أخبار وأحكام وقصص وأمثال وغيرها.

والمعنى الثانى المنع من الاضطراب، فآياته متناغمة متناسقة يصدق بعضها بعضا لقوله: "**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**" ولا يكون فيها إلا الصدق مصداقا لقوله " **وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً**" وهي ممتنعة ومحفوظة عن أن يدس فيها ما ليس منها لقوله تعالى:" **فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ**".

والثالث الحكيم؛ بمعنى جرت آياته مجرى الحكم والمواعظ وتنوع البيان فيها حسب مقتضى الحال.

اما الحكمة فقد وردت في القرآن بمعان عدة فهي البصيرة والرشاد والنظر الثاقب والقول الفصل، وهي مما مَنَّ الله به على بعض عباده كما في قوله تعالى: " **وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ**"، وقال عن داود عليه السلام " وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب "، كما تعني الحكمة لهم القدرة على البيان الواضح المحدد لكل الأحكام كما في قوله تعالى:" **ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ**" فأحكامه محددة للمعنى وفاصلة فيه.

والأمر هنا لا يقتصر على القرآن فقد سميت السنة بالحكمة كما في قوله تعالى: " **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**"، ولم لا فالمتكلم بها قال عن نفسه ﷺ: " وأوتيت جوامع الكلم واختصرت ليَ الحكمة اختصارا ".

هذا عن وصف القرآن كله بالإحكام بهذه المعاني - الاتقان والمنعة والحكمة - فلم الحاجة بعد إلى التفصيل الذى يدل عليه قوله تعالى: "**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**"؟.

نقول: إن الإحكام هنا بمعنى البيان المتقن الموجز بحيث يعبر فيه بكلمات قليلة عن معان جمة، ثم يأتي التفصيل محددا للأشياء وشارحا لما تضمنته هذه المعاني، كما سبق أن ذكرنا في قوله تعالى: " **وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ** " حيث تضمنت هاتان الكلمتان وجوب القصاص في سائر

الحرمات وكل أشكال التعدي، ثم تأتي نصوص أخرى مفصلة لكل هذه الأشكال.

ولنأتي إذن إلى وصف بعض القرآن بالمحكم وبعضه بالمتشابه كما في قوله تعالى: " **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**"، فكما قلنا إن القرآن كله محكم بحسب المعاني السابق ذكرها، فما الذي يعنيه هذا التقسيم بحيث توصف بعض آياته بالمحكمات وتوصف البعض بالمتشابهات؟ وما معنى الإحكام هنا؟، وللتحقق من معنى المحكمات هنا من نفس الآيات نشير إلى قرائن السياق، وأمامنا سبيلان:

الأول: بدلالة المقابلة بين معاني الإحكام والتشابه الذي سبق ذكره على معنى إما الخفاء وعدم الوضوح أو معنى الاضطراب والالتباس.

فأما المعنى الأخير فقد أمنا وقوعه في شرع ربنا، الأمر الذي ايقن به الراسخون في العلم حيث قالوا: "**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**" وما كان من عند الله فما سبيل لوقوع الاضطراب لقوله تعالى: " **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**"، فلم يبق إلا الخفاء وعدم الوقوف على حقيقته، والذي ذم الله في نفس الآية من أجله مبتغي تأويله، مؤكدا سبحانه أنه قد انفرد بعلمه حين قال:" **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ**".

ولكن ..ألا يعارض ذلك قوله تعالى: "**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**" وكون القرآن كله مُبَيَّن وهو من معاني الإحكام؟.

نقول: إننا على يقين بأن كل الأمور التي كُلف العباد باعتقادها أو العمل بمقتضاها والتي لابد من بيانها على الوجه الذي يحقق الامتثال، فقد بُينت بمقتضى القرآن والسنة، وهذه الأمور هي المقصودة هنا بالمحكمات، أم المتشابهات والتي خفيت بعض الجوانب منها، فما تضمنه القرآن منها فهو مبين بالقدر وعلى النحو الذي يفي بالغرض ويحقق الفائدة التي من أجلها ورد على هذا النحو، إذ لابد من فائدة لذكره.

وأما ما لم يبين من تفاصيل في شأنها أو بيان لحقيقتها وكنهها فكما سبق أن قلنا أنه لو كان في بيان ذلك فائدة لَذُكِر، أما إنه لم يذكر فهو مما لا طائل من ورائه، ولا فائدة من الخوض فيه، وهو سبيل من في قلبه زيغ، ومن ثم فالتقابل بين المحكم والمتشابه ليس تام، فالمتشابه وإن شابه خفاء في بعض جوانبه مبين للجوانب التي تعني المخاطبين به، في حين أن المحكم تام البيان.

السبيل الثاني: لبيان المراد بالمحكمات في هذه الآية فهو من قرينة وصف المحكمات بـ" أم الكتاب " وأم الشيء أصله وغالبه والمرجع لغيره، ولأنها كذلك فهي لا تقبل التغيير أو التبديل أو الإبطال فهي قطعية في دلالتها وغير محتملة للتأويل أو التخصيص أو النسخ، وذلك إنما يكون حين تتناول تلك الآيات " المحكمات " تلك الأمور التي هي أساس الدين وقواعده الثابتة التي لا تتغير؛ مثل عبادة الله والإيمان بالغيب، أو تكون من أمهات الفضائل التي لا تختلف باختلاف الأحوال، كَبِر الوالدين والعدل والإحسان والتكافل وغيرها في مثل قوله تعالى: " **وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ..**"، وكما في قوله تعالى:" **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ..**"، أو حين تتضمن سنن ثابتة لا تتغير كتلك التي تنظم حركة الكون بما فيه، وكسنن الخلق والإعادة، أو سنة الله في الظالمين ونصره للمؤمنين وغيرها، أو تكون من الأحكام الشرعية التي لا تقبل النسخ والإبطال، سواء صحبتها قرينة تفيد عدم النسخ أو دل دليل على ذلك كمعرفة التاريخ أو ذكر التأبيد فيها، كما في قوله تعالى: " **وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً**" وكما في الحديث لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تخرج الشمس من مغربها " وغيرها، فالآيات المحكمات التي على النحو المذكور تعني ما كانت دلالتها على معناها قطعية ولا تقبل التأويل أو التخصيص أو النسخ.

وبهذا القدر نكون قد انتهينا من موضوعات الفصل الخامس بقسميه الخفي الدلالة والواضح الدلالة.

الفصل السادس
قرائن السياق وأثرها في فهم وتحديد دلالات ألفاظ النص

مفهوم السياق وقرائنه: للوقوف على مقصودنا بالسياق وقرائنه نقول: إن النص – أي نص – هو عبارة عن جملة أو عدة جمل تركب كل منها من ألفاظ مفردة مختارة بحسب معناها وجرى تأليفها ونظمها، حيث ربط كل منها بغيره ربطا مناسبا، ووضع كل منها في موضعه الملائم لتؤدي معنى مقصود.

ونعني بالمناسبة والملائمة في النظم والتأليف مراعاة المستويات اللغوية المختلفة معجمية كانت أو نحوية أو بلاغية، ومن مجموعة هذه العناصر اللغوية تكون السياق اللغوي، ومن خلال علاقة اللفظة محل النظر بما قبلها وما بعدها تبرز القرينة اللفظية (المقالية) وأثرها في تحديد معنى هذه اللفظة، ومع مراعاة الجو العام والظروف والملابسات المحيطة بالنص متمثلة في عناصر الحال والزمان والمكان والمتكلم والمخاطب يبرز دور القرينة الحالية (المقامية) في تحديد معنى اللفظة الموائم لتلك الحالة، إذ إن إدراك المقام له دور أساس في فهم المقال.

فإذا كانت هناك ثمة مناسبة في تتابع الجمل وبرزت علاقة للجملة بما قبلها وما بعدها ظهر أثر السياق المكاني في تأكيد أو تحديد دلالة الألفاظ، وأن معناها يتوافق مع مقصود السياق.

هذا الإطار العام بما تضمنه من عناصر لغوية، وبما اكتنفه من أحوال وملابسات، وما تمثل فيه من تتابع للجمل وعدم قطعها عما حولها هو ما نسميه بالسياق الداخلي، وقرائنه التي تبرز من خلال تلكم العلائق المتشابكة لها أكبر الأثر في فهم دلالات الألفاظ وتحديدها، وهذا ما نسميه بالسياق الداخلي، وهو بخلاف السياق الموضوعي والقرائن الخارجية التي تتجلى عند دراسة النصوص التي يجمعها موضوع واحد، ومكانها من هذا البحث في موضوع جمع النصوص.

نظرة تاريخية لمنهج السياق واعتماده في فهم المعاني:

لقد فطن العالم حديثا إلى أهمية هذا الدور للسياق في تجلية المعنى ووضعوا له قواعد ونظريات وألفوا فيه الكتب، وها هو براون جوليان في كتاب تحليل الخطاب يقول " إن الفكرة القائلة بإمكان تحليل سلسلة

لغوية (جملة مثلا) تحليلا كاملا بدون مراعاة السياق قد أصبحت في السنين الأخيرة محل شك ".

ويقول أولمان في معرض حديثه عن دور الكلمة في اللغة " إن نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثل الحجر الأساس في علم المعنى " (١)

فإذا كان قد ظهر هذا الدور في لغات الآخرين، ففي لغات العرب التي تتميز بالثراء اللغوي وتتعدد فيها دلالات الألفاظ فهو أظهر وأوضح.

وإذا كان هذا قد ظهر في كلام البشر الذي لا يخلو من نقص وخلل، فماذا عن دوره في نصوص الوحي التي هي من لدن حكيم خبير حيث لا يخلو فيها حرف عن فائدة ولا تند فيها لفظة عن موضعها؟

إن الانتباه إلى أهمية دور السياق في فهم نصوص الشرع – خاصة القرآن – قديم قدم محاولات تفسير القرآن، خاصة من قبل الصحابة الذين تصدوا لذلك، وإن كانوا قد اهتموا بدلالات اللفظة المفردة إلا أنهم لم يخرجوها عن سياقها، ولم يلتفتوا إلى البناء اللغوي - تصريف الكلمة- ولم يعرفوه، فقد كان فهمهم للغة بالسليقة، وكذلك بسبب معاصرتهم للتنزيل ومعايشتهم للنبي ﷺ الذي هو أعرف الناس بمقاصد القرآن وسياقه العام، في حين كانت رغبة من بعدهم في تجميع الأقوال وتكثير المعاني سببا في وقوف جُلهم عند معاني المفردات معزولة عن سياقها، فتعددت الأقوال وتباينت المعاني، وفسر ذلك بعضهم بأن القرآن حمال أوجه، ولذا لم يهتموا بترجيح أحدها وهو الدور الأبرز لقرائن السياق، وعلى الرغم من ذلك فقد اهتم فريق من العلماء والمفسرين بمنهج السياق، ومنهم الطبري الذي عنى به تأصيلا وتطبيقا في تفسيره، وتبعه الكثير؛ منهم ابن عطية والزمخشري والشاطبي في موافقاته، والراغب الأصبهاني حيث أثنى الزركشي على منهجه وهو يتحدث عن تفسير آي القرآن، حيث قال:" وطريق التوصل إلى فهمها النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق ".

تنويه: إن الاكتفاء بتحليل البناء اللغوي للوقوف على المعاني المفردة دون الالتفات إلى السياق الذي وردت فيه يؤدي ضرورة إلى اجتزاء المعنى من حيث انقطاع النص عن سياقه، كما أن دلالة اللفظ قد تختلف كونه مفردا أو مقرونا، وهناك معاني للمفردات لم يكشفها إلا السياق، فمثلا كلمة (فتنة) لها في القرآن أحد عشر معنى، ساهم السياق في كشفها

١- منقول عن كتاب السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني. للباحث زيد عمر عبد الله.

وتحديد المعنى المراد في كل حالة، حيث إن دلالة اللفظ في موضع ما تحدد بحسب سياقه وما يحف به من قرائن لفظية وحالية، سواء في ذات النص أو بربطه بما قبله وما بعده خاصة في نصوص القرآن باعتبار أن ترتيب الآيات في السور توقيفي وأن المناسبة قائمة بين هذه الآيات.

وكمثال على دور القرينة اللفظية في تحديد المعنى، نأخذ كلمة سائل فقد تعني طالب الصدقة (الفقير)، وقد تعني المستخبر، وقد يقصد بها خلاف الجامد من سال، وقد تأتي كفعل أمر كما في " سائل العلياء عني "، فما الذي يحدد المعنى المقصود في كل موضع؟، فمثلا في قوله تعالى: " **وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**" إذا نظرنا في قرائن السياق المتمثلة في علاقة اللفظة بما قبلها وما بعدها، نلاحظ ورود في "أموالهم" قبلها و" المحروم" بعدها وبذلك تعين أن المراد هو الفقير، فهو المعنى الأنسب لتلك الألفاظ، وهذا ما نسميه بالقرينة اللفظية أو المقالية والتي تمثلت في العناصر اللغوية الواردة بالنص، ونسأل هل أبقت تلك القرينة من باقية لاحتمال إرادة أي من المعاني السالف ذكرها؟ الا يمكن إنزالها منزلة النص لقطعها السبيل على إرادة المعاني الأخرى ولكونها مأخوذة من ذات النص وعائدة إليه.

وكمثال على دور القرينة الحالية (المقامية) بالنظر إلى المقام والملابسات التي احتفت بالنص؛ نأخذ هذا المثال من قوله تعالى: "**وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً**" فهل لفظ " إلهك وردت على معناها الحقيقي أم قصد بها معنى مجازي؟، إن اعتبارها كمعنى حقيقي ليشي باعتراف موسى عليه السلام بألوهية العجل وفيه ما فيه، وبالنظر إلى المقام في السياق نجده مقام تحقير وتهوين، كما دل عليه "**لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ** " فهذا مقامه وقدره وليس مقام تعظيم وتأليه، فانصرف المعنى إلى المجازي باعتبار ما كان يعتقده السامري، وهذه قرينة مقامية روعي فيها مقام المقصود باللفظة، ونسأل ألم يكن لتلك القرينة دور الحسم في تحديد المقصود باللفظة دون سواه؟.

وكمثال لاعتبار دور تتابع السياق وعلاقة الجمل ببعضها في تحديد المعنى بما يتفق مع مقصود السياق نأخذ هذا المثال للوقوف على المقصود بلفظة " أهل البيت " في قوله تعالى: " **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**"، فإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي لنقف على معنى كلمة أهل ، فالفعل أهِل المكان أي عَمَر بأهله، وأهل البلد من استوطنه، وأهل الرجل ويأهل أُهولا وتأهل إذا تزوج، وبذلك يطلق

الأهل بالأولى على الزوجة، وفيه ورد الحديث " خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"، ومنه الحديث " كان ﷺ في مئنة أهله " ويقصد أزواجه، وأهل البيت هم قاطنوه خاصة الزوجة وفيه ورد قوله تعالى على لسان الملائكة في سياق خطابهم لزوجة إبراهيم عليه السلام: " **أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ** "، إذن فأهل البيت لغة تطلق على الزوجات من باب الأولى وإن شمل أيضا القرابة، فإذا نظرنا إلى السياق وجدناه يؤكد هذا المعنى ويعضده، فالآيات السابقة على الآية محل النظر نص في توجيه الخطاب إلى نساء النبي ﷺ حيث بدأت بقوله " **يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ..**" ثم تلاها قوله: " **وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنّ لِلَّهِ..**" ثم قوله: "**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ..**" ثم توالت الأحكام المتعلقة بهن وتضمنت تلك الأوامر بقوله تعالى: "**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**" أي بمقتضى طاعتكن لتلك الأوامر من الله ورسوله يكون ذهاب الرجس والتطهير، ثم أتت الآية اللاحقة نص في بيوتكن اللاتي يتلى فيهن آيات الله والحكمة، وقد نزلت هذه الآية خاصة في بيت أم سلمة، وإن جاء الحديث يشير إلى أن بعض ذوي القربى مثل فاطمة وأبنائها وزوجها (رضي الله عنهم) قد شملتهم هذه الآية فليس ثمة تعارض، فأيضا الزوجات داخلات في هذا الحكم نصا وإنما أراد النبي ﷺ أن يشمل هذا الفضل أقرب الناس إليه صلة، وليس في الحديث ما يشير إلى اختصاصهم بهذا الفضل.

وهذا كالشأن في جواب النبي ﷺ لمن سأله عن المسجد الذي أسس على التقوى فقال " مسجدي هذا "، مع أن الثابت نزول الآية في شأن مسجد قباء، وكلاهما مؤسس على التقوى من أول يوم، وليس ثم تعارض.

ولتأكيد أهمية قرائن السياق سواء الحالية أو المقالية في تحديد معاني المفردات الواردة في النص نذكر هذا المثال:

<u>إنصاف وتنزيه قرائن السياق للنبي يحي وأمه عن صفات النقص.</u>

أما عن يحيى عليه السلام، فقد ورد فيه بشرى الملائكة لزكريا " **فَنَادَتْهُ الْمَلائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنْ الصَّالِحِينَ**" ووصفه بأنه حصورا، والحصر في اللغة الحبس والمنع وعليه فقد فسره البعض بالحصور الذي يحصر نفسه عن المعاصي، وهو بعيد إذ إنه معنى غير مستقل فهو من لوازم

النبوة والصلاح ولم يأت بمعنى جديد، والأصل في القرآن كون معانيه تأسيسية وليست تأكيدية.

وذهب جمهور المفسرين الى أن الحصور الذي لا يأتي النساء واستدلوا بقول الشاعر:

وحصورا لا يريد نكاحا ... لا ولا يبغي النساء الصباحا

وهذا ليس من مستتبعات النبوة والصلاح، بل الأصل خلافه، فنص عليه لانفراده به، ثم إن بعضهم أرجع ذلك لعجز لديه في أصل الخلقة(١)، وعلى هذا القول تكون (حصور) بمعنى مفعول أي ممنوع بمانع خارجي، وهذا لا يعرف إلا بنقل صحيح وليس ثم(٢). فإذا أخذنا بقرائن السياق (المقامية) وجدناه سياق مدح وبشرى وامتنان وهذه قرينة حالية لا تتفق مع صفة النقص هذه، قال الرازي " وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز "، ولكي تكون صفة تستحق المدح فيجب ألا يكون ذلك عن عجز في أصل الخلقة بل عن زهد وانصراف للعبادة، والحصور بهذا المعنى حاصر من فعول بمعنى فاعل، وهو الذي يكثر من حصر النفس ومنعها ولا يكون ذلك إلا مع القدرة وتوفر الدواعي، وقد جاء في السياق قرينة لفظية في قوله تعالى:" إن الله يبشرك " فكيف تكون بشرى الأب في هذا الحال - وهو قائم يصلي في المحراب - بغلام عنين لا ذكر له، وقد جاءت هذه الصفة في سياق صفات مدح وكمال فيجب أن تكون على هذا الكمال لا النقص.

أما عن أمه الكريمة، فقد جاء قوله تعالى:" **وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ** " فحمل بعض المفسرين قوله"**وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ**" إلى الاستعمال الشائع في القرآن لكلمة الإصلاح؛ وهو إصلاح أمور الدين والخلق، بما يشي بأنها كانت تفتقر إلى ذلك وأشار بعضهم كذبا وبهتانا – أنها كانت سيئة الخلق وبذيئة اللسان – وقد أهملوا قرائن السياق، فإذا نظرنا إلى السياق نجده يشير إلى معنى آخر وهو أن الله جعلها ولودا مهيأة للإنجاب بعد أن كانت عاقرا، فقد كانت دعوة زكريا خاصة بطلب الذرية مع كون امرأته عاقر، كما أن السياق يتضمن مدحا لهم جميعا وهي من بينهم بقوله "**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ..**" ولا يتفق ذلك مع سوء في

١- تفسير ابن كثيرجـ٢.
٢- أبو جعفر النحاسي (من معاني القرآن) ط. مكة المكرمة.

الخلق، وهكذا ساهم السياق في ترجيح هذا الوجه دون غيره، وقد دفعت قرائن السياق تلك القول بأن كل الوجوه لا تعارض بينها والنص يحتملها، ومن ثم ضرورة تحديد وجه واحد.

☜دور القرائن السياقية في تحديد المعاني، وبيان المقصود، وترجيح المحتملات ودفع الإشكالات:

رأينا من خلال عرضنا للقواعد الأصولية السابق ذكرها، كيف كان لقرائن السياق الدور الأبرز في ذلك، وسنتناول جانبا من هذا الدور فيما يلي:

١- أثر السياق في تحديد معنى المفردة إذا كانت تحتمل أكثر من معنى وتعيين أحد وجوه معانى المشترك؛ مثال: لفظة (المحصنات) فقد وردت في القرآن على معان شتى منها المتزوجات، ومنها الحرائر ومنها العفيفات، ولم يحدد المقصود بأي منها إلا السياق، ففي معرض العطف على المحرمات من النساء جاء قوله تعالى: " **والْمُحْصَنَاتِ من النساء إلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم**" فعين تتابع السياق المتزوجات من الغير على أنها من المحرمات، أما في قوله تعالى:"**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم**" فأوجبت المقابلة بين ملك اليمين والمحصنات تعيين معنى الحرائر، أما في قوله "**مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ** " تدل معنى " غير مسافحات" على معنى العفيفات.

وفي قوله تعالى:" **كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ**" فذكر الجنات والزروع وغيرها أفاد بأن العيون التي تتسق مع هذه المذكورات السابقة واللاحقة والتي كانت سببا لتفهمه لابد أن تكون عيون الماء وليس غيرها وكذلك اقتضاها المقام الكريم.٢٢

٢- أثر السياق في صرف اللفظ عن حقيقته وإرادة المعنى المجازي، فقد ذكرنا أن الأصل أن يصار إلى المعنى الحقيقي لغوي أو شرعي، فإذا تبين بقرينة عدم إرادة كلا المعنيين صرف إلى المعنى المجازي.

مثال: قوله تعالى: **"يُرْسِلْ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً"** فكلمة السماء موضوعة في اللغة لتدل على البناء الذي يعلو الأرض، وهي لن ترسل على معنى المنّ والتفضل الذي يقتضيه المقام وإنما قصد بها المطر، وجاءت القرينة اللفظية المتمثلة في قوله " **مِدْرَاراً**" لتدل عليه فهي من لوازم نزوله، وهذه القرينة افادت عدم إرادة المعنى الحقيقي واقتضت صرفه عن حقيقته على ما يناسبه من معنى مجازي.

٣- اثر القرائن السياقية في تخصيص العام، فاللفظ الوارد بصيغة العموم يجب أن يحمل على جميع معانيه ويستغرق كل أفراده إلا أن تأتي قرينة تفيد إرادة البعض.

مثال: قوله تعالى:**"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ"** فالمطلقات جمع معرف بأل الجنسية وهي من صيغ العموم الموضوعة لشمول كل افرادها، فجاءت القرينة اللفظية متمثلة في كلمة "قروء" لتدل على أن المقصود بهذا الحكم ذوات الاقراء منهن ولم يتضمن هذا الحكم غير الحائض سواء الحامل أو التي لم تحض أو الآيسة، فتطلب بيان حكمهن من نص آخر كما ورد في سورة النساء الصغرى (الطلاق)، ثم جاءت قرينة خارجية لتخصص غير الممسوسة من ذوات الاقراء بحكم مغاير وهو أن لا عدة لهن، ومن ذلك ما أوجبه السياق من تخصيص عموم المقتضى في تحريم أكل الميتة دون سائر أوجه الانتفاع الأخرى كما سبق بيانه.

٤- أثر السياق في صرف الأمر عن حقيقته في طلب الفعل جزما (الوجوب) إلى معان أخرى يحددها السياق.

مثال: قوله تعالى:" **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**" فالأمر هنا ليس على حقيقته في طلب الامتثال، وليس في قدرة المأمور عدم الامتثال فهو ذائق لا محالة، فالأمر للإهانة وإظهار عدم الاعتداد بشأن المأمور، وقد دل المقام على ذلك فهو مقام تبكيت وتهوين فليس بعزيز ولا كريم.

وقد يأتي الأمر في أحايين كثيرة معللا لتحقيق الأنفع والأفضل فينصرف الأمر الى الندب بمقتضى العلة التي تعني فوات تحصيل هذا النفع حال عدم الامتثال، وقد يصاحب ذلك قرائن لفظية تؤكد هذا التوجه على النحو الذي سبق بيانه.

٥- أثر السياق في دفع الإشكال الناتج عن إرادة أكثر من معنى ولابد من تعيين أحدها كما في قوله تعالى: "**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**"الإشكال هنا في المراد بكلمة " أنى " أهو طلب الحال أي كيفما شئتم مقبلين ومدبرين، أم طلب الموضع أي أينما شئتم بمعنى القبل أو الدبر، فجاءت قرينة السياق المتمثلة في لفظة (حرث) الذي شبهت النساء به لما يلقى في أرحامهن من نطفة كما البذر بالنسبة للحرث، فتعين موضع واحد وهو القبل على أنه موضع طلب الولد، وانصرفت المشيئة إلى الكيف وهو المقصود بـ" أنى شئتم ".

٦- أثر السياق في تأويل المعنى الظاهر إلى آخر مرجوح يحتمله اللفظ.

إذ أن الثابت أن يؤخذ بالمعنى الظاهر ويعمل بمقتضاه، فلا ينبغي التوقف عن الامتثال لحكم الله ولو ساعة انتظارا لاحتمال تأويله.

مثال: مدلول الذين آمنوا من قوله تعالى:"**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**"، فالمعنى الظاهر للذين آمنوا هم المؤمنون من أتباع محمد ﷺ وهم المقصودون دوما بهذا الخطاب، فإذا نظرنا إلى قرائن السياق، سواء المتمثلة في تتابع السياق في الآية السابقة التي تتكلم عن المؤمنين من أتباع عيسى، ومن القرائن اللفظية في قوله " يؤتكم كفلين من رحمته "، وهو المعنى الوارد في شأنه الذين أوتوا الكتاب حين يقول عنهم ربهم "**أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ**"، ولن يحدث ذلك إلا في حال إيمانهم برسول الله محمد ﷺ كما وردت الآية.

٧- دور السياق في تحديد عود الضمير، نقول: بأنه إذا تعددت الضمائر في نص فينبغي توحيد مرجعها وعدم تفريقها بين أكثر من مرجع، فإن إعادتها إلى شيء واحد أولى لانسجام النظم واتساق السياق، وهذا ما

قرره الحربي في كتابه قواعد الترجيح عند المفسرين، وهو ما يراه الزمخشري في الكشاف حيث يقول: " إن تفريق الضمائر يؤدي إلى تنافر النظم الذي هو أم اعجاز القرآن ".

مثال لذلك عود الضمير في قوله تعالى: " **وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ**"، فقد ذكر بعض المفسرين في عود الضمير في " فأنساه " وفي "ربه" على يوسف ويكون المعنى " أنسى الشيطان يوسف ذكر الله فلبث في السجن بضع سنين عقابا له على سؤاله غير الله "، وذهب البعض الآخر كما يحكى ابن عطيه في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز أن الضميرين يعودان إلى ساقي الملك، ويكون المعنى أنسى الشيطان الساقي أن يذكر قصة يوسف للملك "**فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ**".

فإذا نظرنا إلى سياق الآيات وقرائنه نجدها ترجح المعنى الثاني، فالضمير في قوله" **عِنْدَ رَبِّكَ**" يرجع إلى الساقي فكان المناسب للسياق أن يكون ما بعده " **فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ**" عائدا إلى الساقي حتى لا تتفرق الضمائر، وجاء في سياق القصة قوله تعالى:" وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة " وهو شاهد على أن الذي نسا ثم ذكر بعد سنوات هو الساقي، وبهذا ينتظم السياق، فتكون " **اذْكُرْنِي** " و " **فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ**" مسنده إلى الساقي، ويكون المقصود بالرب في"عند ربك" و "ذكر ربه " الملك.

خلاصة ما سبق

نقول: بعد أن فرغنا بعون الله من إثبات مصادر التشريع المأذون بها والمتمثلة على سبيل الحصر في كتاب الله العزيز وسنة نبيه المطهرة، وبيَّنا بطلان غيرهما من المصادر المزعومة.

تطرقنا إلى القواعد المعمول بها في تخريج نصوص الوحي وتجميعها، وتلك التي تساعد على التحقق من ثبوتها وتميز صحيحها عما دُس فيها.

ثم تعرضنا بشيء من التفصيل للقواعد الأصولية التي تعين في فهم دلالات النصوص واستنباط ما بها من أحكام، سواء ما تعلق منها بدلالات الألفاظ المفردة كما جاءت بها لغة العرب وكما استعملت في نصوص الشرع مثل الحقيقي والمجاز والمشترك والمترادف، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، فوقفنا على حقيقة كل منها، وكيفية دلالته سواء بأصل الوضع أو باستعمال الشرع.

وكذلك تعرضنا للقواعد المتعلقة بدلالات العبارات والجمل على المعاني، والتي استنبطت من استقراء اساليب اللغة، وتلك الواردة بنصوص الشريعة من خبر وإنشاء وأمر ونهي ووقفنا على مقاصد كل منها واستعمالاته المختلفة، وكيف ساعد ذلك في معرفة الأحكام الشرعية من واجب ومحرم ومباح وغيرها.

ثم نظرنا في عبارة النص ذاتها، وكيفية دلالتها على المعنى سواء بمنطوقها أو بمفهومها بأنواعها.

ثم أمعنا النظر في تلك النصوص من حيث وضوح دلالتها أو خفائها، ورصدنا درجات الوضوح فيها وتفاضلها في ذلك، وكذا مواضع الخفاء بها وكيفية إزالته.

ثم اختتمنا هذا القسم بدراسة لواحدة من أهم الدلالات والتي صاحبتنا في جل هذه الموضوعات، ألا وهي قرائن السياق وأثرها في فهم وتحديد دلالات الألفاظ.

والآن.. وبعد عرضنا لتلك القواعد والأدلة، فقد يجد الناظر فيها ثمة تعارض في دلالتها، فما حقيقة هذا التعارض وكيف يمكن دفعه؟، وكذلك بالرغم من هذا الحصر للمصادر والأدلة، ورغم وضوح تلك القواعد فقد وقع الاختلاف والتباين في الأحكام المستخلصة منها، بل يكاد يكون ذلك الخلاف هو السمة البارزة في جل موضوعات الفقه، فما حقيقة ذلك الخلاف وما أسبابه؟

وأخيرا ما هو السبيل لاجتهاد صحيح لا عوار فيه ولا شطط؟

وإذن فنحن بإزاء ثلاثة موضوعات أو ثلاثة أبواب تضمنها القسم الثالث من البحث؛ وهي حقيقة التعارض وطرق دفعه، واختلاف العلماء وأسبابه، والاجتهاد حقيقته وضوابطه.

القسم الثالث

التعارض – الاختلاف – الاجتهاد

ويتضمن ثلاثة أبواب:

الباب الأول: التعارض بين الأدلة؛ حقيقته ـ طرق دفعه

الباب الثاني: اختلاف العلماء؛ حجمه ـ حقيقته ـ أسبابه

الباب الثالث: الاجتهاد؛ حقيقته ـ ضوابطه ـ أنواعه

وكل باب يشتمل على عدة فصول٠

الباب الأول

التعارض بين الأدلة، حقيقته ـ طرق دفعه

ويتناول فصلين :

الفصل الاول: حقيقة التعارض بين الادلة

الفصل الثانى: طرق دفع التعارض

الفصل الأول

حقيقة التعارض بين الأدلة

قبل الخوض في هذا الموضوع الشائك يجب أن نقدم بين يديه تذكيرا بمجموعة من الحقائق والمسلمات التي ينبغي أن تستقر في ضمير المسلم وخاصة المتفقة منهم في دين الله.

١- لما كانت الغاية من الخلق هي عبادة الله وحده، فإن التشريع الذي تتحقق به هذه الغاية إنما هو حق محض لله من نازعه فيه فقد جعل من نفسه ندا له سبحانه، وهذا التشريع الواجب اتباعه لتحقيق تلك الغاية إنما ينحصر فيما أنزل الله، حيث يقول تعالى: " **اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** " ويأمر نبيه ﷺ بقوله " **اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ** " وهذا الوحي المنزل إنما يتمثل في كتاب الله وسنة نبيه لقوله تعالى: " **وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ** " ولقول النبي ﷺ " ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه "، ولا نصيب فيه لبشر كائن من كان لقوله تعالى: " **وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ** " ففي هذا الوحي وحده الهدي، وفي غيره الهوى والضلال، لقوله تعالى: " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى** ".

٢- إن دين الله قد كمل وشرعه قد تم بانقطاع الوحي ووفاة النبي ﷺ، وما كمل لا ينبغي أن يوصف بالنقص، ومن ثم لا يحتاج إلى تشريع يجبره، ومن ادعى فيه النقص فهو مكذب بقوله تعالى:" **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** "، ومفتر على الله الكذب حيث يقول عنه ربه: " **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ** " وهم لم يقولوها صراحة وإنما بما استحدثوا من مصادر للتشريع.

٣- إن شرع الله الذي تتحقق به هذه الغاية كله مبين لقوله تعالى: " **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ** "، بينه ربنا حيث يقول: " **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** " ووفاه بيانا رسوله الكريم ﷺ بوحي من ربه وائتمارا بأمره لقوله تعالى:

"وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ "، ومن ثم فهو لا يحتاج لمزيد بيان، وإن ما أجمل في موضع فقد بُين في مواضع أُخر، وما خفي علينا منه فإما خفاؤه من جهتنا ويحتاج لمزيد تدبر وبذل الجهد لتجليته، أو لأنه مما استأثر الله بعلمه ولم يكلفنا بمعرفته والوقوف على تأويله، ولا طائل من وراء ذلك فلا تعلق له بالغاية.

٤- ولأن هذا التشريع مصدره الإله الحق المبين فكله حق – كتابا كان أو سنة – حيث يقول عن كتابه العزيز: **" وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ "** وقال عن نبيه: **" وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى "** وأشار النبي ﷺ إلى فيه قائلا: " لا يخرج منه إلا الحق "، ولأن مصدره الخالق العظيم المنزه عن النقائص، فما يصدر عنه خطابا متماسكا لا يتطرق إليه باطل، قال تعالى: **"لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"**، وما كان متوافقا متناغما فلا سبيل لوقوع الاختلاف فيه بمعنى التضاد والتناقض، حيث يقول تعالى: **" أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً "**، وإنما وقع الخلف إما بسبب سوء التدبر أو بسبب التدبر في غيره.

٥- ولما كان هذا التشريع من لدن حكيم خبير، فلا يخلو فيه لفظ أو حرف عن فائدة ولا تشذ فيه كلمة عن موضعها، وقد رأينا ذلك جليا في دلالة العلة المنصوص عليها، وفي دلالة لازم العبارة وكذا في دلالة قرائن السياق، وكلها أدلة تعود إلى النص وتضمنتها عبارته وإن لم تكن دلالتها هي المقصودة بالسياق أصلا، وإنما توجب اعتبارها لتلفظ النص بها، وكما قلنا لا يخلو لفظ عن فائدة معتبرة، ومن ثم لا ينبغي أن يقال أن هذا اللفظ غير مقصود أو أنه مشكل أو أن ظاهره غير مراد ويجب تأويله لمحض شبه وبلا بينة.

أما بعد.. فهذا ما أردنا أن نذكر به من حقائق قبل أن نشرع في توضيح حقيقة التعارض الظاهر بين الأدلة، حيث سيتضح لنا أن هذا

التعارض متوهم وليس حقيقي، وأن مرده إما إلى سوء فهم الدليل الصحيح أو لعدم صحة الدليل؛ أي أنه ليس من عند الله.

ولنبدأ بعون الله في بيان ذلك فنقول:

التعارض في اللغة؛ هو التمانع، يقال عَرَضَ عارض أي منع مانع، والعارضة ما يستقبلك من الشيء، ولذلك فالتعارض يحمل مدلول الممانعة والمقابلة.

أما التعريف الاصطلاحي، فنخلص من جملة تعريفاتهم إلى أن: التعارض؛ هو تقابل الحجتين المتساويتين بحيث توجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى من مختلف الوجوه.

تفسير التعريف الاصطلاحي، وبيان أركان التعارض الحقيقي إن وجد.

أولا: المقصود بالحجتين: أي الدليلان الصالحان للاحتجاج، أما وقد علمنا أن الحجة تنحصر في أدلة الكتاب والسنة، فيطرح التعارض بين أي منهما وبين ما دونهما من أدلة المصادر المزعومة فليست بأدلة ومن ثم لا تعارض.

ثانيا: ولا نقصد بالمتساويتين، التساوي في الثبوت، فطالما ورد الدليل من طريق صحيح آحادا كان أو متواترا فقد قامت الحجة ووجب قبوله وتصديقه والعمل بمقتضاه، وأما إسقاط ما ثبتت صحته بدعوى معارضته لما هو أأكد ثبوتا ففيه إبطال لشرع لزمنا قبوله، وإنما نقصد التساوي في الدلالة، فكما سبق أن بينا فإن بعض الأدلة قطعية الدلالة لا تقبل التأويل كالنص ومنها ما يحتمله كالظاهر، ومن الأدلة ما يحتمل التخصيص كالعام إلا ما صحبته قرينة تفيد بقاءه على عمومه وهو المبين، ومنها ما لا يقبل النسخ والتبديل كالمحكم، فلا يعارض ما يحتمل أيا من ذلك ما لا يحتملها، وكذلك من الأدلة ما تتفاوت دلالتها، فمنطوق العبارة الصريح مقدم على ما جاء من طريق العلة المنصوص عليها،

ومنطوق العبارة مقدم على مفهومها، ومفهوم الموافقة مقدم على مفهوم المخالفة، على النحو السابق بيانه فيقدم الأظهر في دلالته حال التعارض.

ثالثا: ونقصد بالتقابل بين الحجتين أن يحدث التدافع والتمانع بينهما بحيث تقتضي أحداهما ضد ما تقتضيه الأخرى، فأحداهما حاظرة والأخرى مبيحة أو إحداهما موجبة والأخرى مسقطة للوجوب على وجه التضاد بحيث يستحيل معه الجمع، ونؤكد على هذا الشرط فربما تكون الحجة المخالفة صارفة للوجوب إلى الندب أو صارفة للنهي إلى الكراهة بقرينة فليس ثم تعارض.

رابعا: ونعني بالتدافع من كل الوجوه أنه يشترط للتعارض حقيقة أن يكون التضاد تام بين الأحكام في كلا الدليلين وفي ذات الحالات التي استوجبت الأحكام.

إذن فأركان وشروط التعارض الحقيقي، هي أن يكونا الدليلان صالحين للاحتجاج، وأن يكونا في نفس قوة الدلالة، وأن يقتضي أحدهما حكما مغايرا لما يقتضيه الآخر، وأن يكون التدافع والتقابل في مختلف الوجوه.

فإن أخل بركن أو شرط من تلكم الشروط فلا تعارض ومن ثم وجب الجمع والتوفيق بين الأدلة بالنظر في موضع الخلل في الاستدلال، وإعمال كلا الدليلين حيث إن إعمالهما أولى من إسقاط أحدهما ففيه إسقاط لشرع لازم لنا، وإنما دفعنا إليه سوء النظر والتدبر، وسنعرض لاحقا لكل الحالات التي تستوجب الجمع والتوفيق بين الأدلة والتي أخلت بتلكم الشروط ولا تعارض بينها.

فإذا كان التعارض مستوفيا كافة شروطه السابق ذكرها، وإذن ليس أمامنا إلا أحد سبيلين، إما إسقاط الدليلين معا، أو إسقاط أحدهما والعمل بالآخر.

أما عن إسقاط الدليلين وترك العمل بهما جميعا فباطل لأن الحق في أحدهما وبتركهما نترك الحق يقينا ونبطل شرعا لازما لنا.

وأما إسقاط أحدهما، فإما لأن ذلك يتوافق مع مراد الله منه بأن يكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم على النحو الذي يتوافق مع أحوال العباد وقدراتهم التي يعلمها العليم الخبير ويراعيها اللطيف الحليم، كالشأن في تدرج التشريع على النحو الذي يتوائم مع أحوالهم وقدراتهم، وحينئذ يكون قد اختل الشرط الأخير في التعارض من حيث عدم التقابل من كل الوجوه إذ اختلف الدليلان في الحال وفي الزمان وقد أُعملا كلا في حاله وزمانه ومن ثم فليس ثم تعارض.

أما وقد توجب النسخ الذي يعني في النهاية رفع العمل بحكم أحد الدليلين، فإننا ننبه إلى أنه لا ينبغي المسارعة إليه إلا إذا امتنع تماما الجمع بينهما، أي لا يصار إلى النسخ ابتداء حتى لو علم تأخر أحد الدليلين عن الآخر ما أمكن الجمع، وكذلك ننبه إلى أنه لا يصار إلى النسخ إلا بدليل يثبت تقدم أحد الدليلين المتعارضين عن الآخر، وسيأتي بيان ذلك في مبحث مستقل عن الناسخ والمنسوخ.

هذا .. وإن كان ليس ثمة نسخ، فها هنا نقف وقفة تدبر مع كلا الدليلين نرجح بينهما لا عن هوى وتخرص أو مراعاة لقواعد فاسدة وإنما ببينة لازمة، ولا ينبغي القول بالتوقف في كلا الدليلين ففيه إسقاط لهما وإبطال لحكمهما معا، كما نؤكد على أن جُل الترجيحات المرصودة مرجعها إما إلى فساد الدليل أو اجتزاء النصوص وهما الآفتان اللتان صحبتا التمذهب حيث الذهاب بعيدا حتى لا تنتقض القواعد التي بُني عليها المذهب.

خلاصة القول: أن لدينا واحد من ثلاثة سبل، إما التوفيق والجمع بين الدليلين وإعمالهما جميعا، وذلك في حال الإخلال بشرط من شروط التعارض فليس ثم، وهنا يجب أن ينظر إلى كلا الدليلين على أنه كلام متصل إما عطف بعضه على بعض أو استثنى بعضه من الكل، وما كلام

العرب إلا عطف واستثناء، كما يقول ابن حزم في إحكامه، أما إذا امتنع ذلك الجمع وعلم تقدم أحد الدليلين فيعمل بالمتأخر على أنه ناسخ ويبطل الآخر، فإن لم يعلم النسخ، فلابد من ترجيح أحدهما بأحد وجوه الترجيح التي سنبينها لاحقا.

الفصل الثانى

طرق دفع التعارض

أولا: التوفيق والجمع بين الأدلة وبيان الحالات التي تستوجب ذلك

وكما قلنا فإن كل من هذه الحالات أخل فيها بشرط من شروط التعارض، فليس ثم.

الحالة الأولى: أن يكون الأمر في أحدهما مصروفا إلى الندب ولم يفهم ذلك كالتعارض الظاهر بين الحديثين الآتيين:

الحديث الأول: عن رافع بن خديج قال سمعت رسول الله ﷺ ي٤+١قول:
" أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر " صحيح سنن الترمذي، وفهم منه وجوب تأخير صلاة الفجر إلى ما قبل طلوع الشمس.

الحديث الثاني: عن عائشة قالت: " كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس "، وفهم منه أن النبي ﷺ يبكر بالفجر وينصرف الناس تحجبهم ظلمة آخر الليل، وفيه ندب للإئتساء، ولذلك فهموا التعارض من حيث كونه واجب أم مندوب، واختلفوا في العمل بأحدهما دون الآخر وتمسك كل منهم بمذهبه، بينما ذهب البعض إلى النسخ فبعضهم ادعى أن حديث التغليس كان في بدأ الإسلام، واستدل البعض الآخر بنص يثبت أن التغليس كان آخر الأمرين، ومنهم من رجح بينهما على أن أحدهما قولي وفيه أمر الرسول بينما الثاني فعلي وحكاية حال ليست بلازمة، وقدم القولي على الفعلي وهو أحد وجوه ترجيحاتهم بما يعني إسقاط العمل بأحدهما، مع أن كلاهما شرع واجب الإعمال ما أمكن الجمع بينهما ولأدنى مناسبة، ولا سبيل إلى ذلك إلا بفهم مقصود الأمر على النحو الذي سبق بيانه في دلالة الأمر لغة وشرعا، حيث قلنا بأن ورود صيغة الأمر معللة بتحقيق نفع أو زيادة أجر فذلك مشعر بأن عدم الامتثال للأمر فيه تفويت لذلك

النفع والمثوبة ليس إلا ولا يستوجب المؤاخذة ومن ثم وهو مصروف الى الندب، كالشأن في أمره ﷺ لعبد الله بن عمر، بقوله:" صم من الشهر ثلاثة أيام فإن الحسنة بعشر أمثالها وذلك مثل صيام الدهر " فليس في صيام الثلاثة عزيمة وإنما في فواته تفويت لزيادة الأجر.

وبمقتضى هذا الفهم لدلالة الامر يمكن العمل بأى من الدليلين فكلاهما مندوب.

الحالة الثانية: أن يختلف المقصود من الدليلين المتقابلين؛ ومثاله قوله تعالى عن النبي ﷺ " **وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** "، في مقابل قوله له: " **إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ** "، فأثبتت الآية الأولى الهدى للنبي في حين نفت الثانية عنه هداية من أحب فضلا عن غيره، وهذا التعارض الظاهر منشؤه اختلاف دلالة الهدى في كل من الآيتين، فالهداية في الأولى هي هداية الدلالة على الحق والإرشاد إليه وإقامة الحجة على الناس وهي مهمة الرسل، كما قال تعالى: " **رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** "، أما الهداية في الآية الثانية فهي هداية التوفيق بمعنى إدخال الناس في الهدى وهذا لا يكون إلا بمشيئة الله ولا دخل للنبي فيه، كما قال تعالى: " **لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ** "، وإذا لا تعارض، وهذا كالمقابلة بين قوله تعالى:" **لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ** "، وقوله: " **تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ** "، فالأولى من جهة الناس وإيمانهم بالرسل كلهم دون تفريق، وفي الثانية التفضيل من جهة الخالق المنعم، ولا تعارض لاختلاف الجهة والمقصود.

الحالة الثالثة: أن تختلف الحالات التي أوجبت نفس الحكم؛ كما بين الحديثين، الأول حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل " متفق عليه، وفي رواية لهما " وألزق الختان بالختان " ولمسلم " وإن لم ينزل "، وهو منطوق صريح في وجوب الغسل من الإكسال، أما الحديث الثاني لأبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: " الماء من الماء " مسلم ، وصحيح أبي داود، وفيه

يتكلم عن الغسل من الإنزال ، وقد نسب إلى جمهور الصحابة والعلماء العمل بالأول ، والعمل بالثاني فحسب عند بعضهم وعند الظاهرية، وإن كان ابن حزم يرى وجوب الغسل من الإكسال على أنه زيادة على معهود الأصل.

وذهب البعض إلى النسخ لما ورد عن أبي بن كعب قوله " إن الفتيا التي كانوا يفتون إن الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله ﷺ في بدء الإسلام ثم أمر بالاغتسال بعد " صحيح سنن أبي داود.

نقول: إن هذا يعبر عن فهمه هو ولم يفهمه غيره، ولم التعويل عليه ولا موجب له، فالحالتان مختلفتان وكلاهما موجب للغسل، فالغسل واجب من الجماع وإن لم ينزل، وواجب أيضا من الإنزال وإن لم يجامع ولا تعارض.

فها هنا شريعة زائدة على الأخرى تضم إحداهما إلى الثانية ولا موجب للإسقاط، كالشأن في التحريم الوارد في الآية " **قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ..**" الآية، مع ما اضافه النبي ﷺ من تحريم لحوم الحمر والسباع وذوات المخالب، فيكون بعضه مضافا إلى بعض ومضموما له.

الحالة الرابعة: أن تختلف الحالات مع تضمن الدليلين لما يشي باتفاقهما مع اختلاف الأحكام فيهما، كما بين الآيتين الآتيتين:

الأولى: " **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ** " وفيها أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، حيث تلزم المرأة فيها بالمكث في بيتها والحداد بترك الزينة وغيرها كما دل على ذلك نصوص أُخر، فإذا بلغت الأجل وانقضت عدتها تلك، فلها أن تخرج وأن تتزين وتتأهل للخطاب وتنكح، ولا إثم على أوليائها في ذلك.

أما الآية الاخرى في قوله: " **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ** "، فقال البعض أن هذه الآية نسخت عدتها عند أهلها فتعد حيث شاءت، وذهب الجمهور إلى أن الآية تدل على وجوب الاعتداد سنة وهو منسوخ بالأربعة أشهر وعشر في الآية الأولى.

ونقول: أنه ليس في هذه الآية تعرض للعدة لا زمانا ولا مكانا، وإنما الحكم فيها بالوصية بتمكين الزوجة من السكنى مع النفقة في بيت الزوجية حولا كاملا دونما إخراج، فإن اختارت الخروج أي بعد انقضاء العدة المقررة في الآية الأولى فلا يمنعن، وبذا يجمع بين الآيتين وكما وردت به النصوص، وليس هناك ما يستوجب النسخ فلا تعارض أصلا.

<u>الحالة الخامسة:</u> أن يكون أحد الدليلين أقل معاني من الآخر مع اختلاف الحكمين فيكون أحدهما حاظرا والآخر مبيحا أو يكون أحدهما موجبا والثاني نافيا كالشأن في العام والخاص، والمطلق والمقيد، فيستثنى الأقل معاني من الأكثر معاني والأمثلة في ذلك كثيرة؛ كأمره ﷺ ألا ينفر أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت في حين إذن للحائض أن تنفر قبل أن تودع، وهذا استثناء من العموم، وكاستثناء سارق اقل من ربع دينار من الحد اللازم لكل سارق، واستثناء من رضع أقل من خمس رضعات من تحريم زواج أمهات وأخوات الرضاعة.

أما عن موافقة حكم في واقعة خاصة لنفس الحكم في عموم، فلا يوجب التعارض أو التخصيص، مثال قوله تعالى: " **وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ** " فالمتاع حق لكل المطلقات في حين قصره البعض على غير الممسوسة باعتبار الآية فيهن مخصصة، وهي قوله تعالى" **لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ** "، فقالوا بحمل العام على الخاص بمعنى أن هذا الحكم مخصوص بغير المدخول بها، مع أن الآية ليس فيها تخصيص وإنما تأكيد على أن غير الممسوسة مشمولة أيضا بالحكم العام

كسائر المطلقات فيراعى ذلك، كالشأن في قوله تعالى : " **وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى** " وفيه تحريم للزنى مع كل النساء، مع نهيه ﷺ بالزنى بحليلة الجار، فهي أولى بالتحريم ليس إلا ولا تعارض ولا موجب للتخصيص، أم يقولون بخصوصية التحريم بحليلة الجار الذي يوجبه حمل العام على الخاص؟، والذي لم يفهموا ضابطه.

ثانيا: دفع التعارض بين الأدلة عن طريق النسخ وبضوابطه

ولكن قبل ذلك يلزمنا الوقوف على حقيقة النسخ وشروطه وصوره، وذلك في مبحث مستقل عن الناسخ والمنسوخ فإليه:

الناسخ والمنسوخ

وقبل الوقوف على حقيقته وضوابطه فإنه ينبغي الرد على من أنكر وقوعه في الشريعة وبيان عوار مذهبهم.

الرد على منكري النسخ ووقوعه في شريعتنا الغراء:

نقول: إنه لم ينكر النسخ إلا طائفة من اليهود وحذا حذوهم نفر يسير من أهل هذه الملة ممن تفرقت بهم السبل، ثم علا ضجيج بعضهم في هذا الزمان، وتحدث به أناس ممن لا انفكاك لهم عن متابعة أسيادهم اليهود حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه وراءهم، تشابهت قلوبهم واتفقت مقاصدهم، فقالوا مثل قولهم: إن النسخ يعني أنه قد بدا لله عوار في الحكم الأول – وكأنه لم يكن يعلم عاقبته – فندم، أو أنه سأمه وملّه، مما استلزم رفعه واستبداله بغيره، ويسمون ذلك (بداء) وأنه ممتنع في حق الله.

ونقول: إن النسخ لا تعلق له بعلم الله الأزلي، فكل ما يقع في الكون معلوم له منذ الأزل، وإنما النسخ متعلق بالمكلفين وأحوالهم وقدراتهم ومراد الله منهم، والعجيب أنهم يستدركون علينا أن يقع في شريعتنا ما فسروه بأنه ممتنع في حق الله، مع أنهم هم من أساء الظن بمعبودهم وألصقوا به صفات النقص من نصب وبخل وفقر تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا، وعلى الرغم من أن شريعتهم هي من أكثر الشرائع التي احتملت النسخ، وأبرز مثال على ذلك مراحل تحريم الطعام عليهم، فقد كان الطعام كله حلالا لهم كما دل عليه قوله تعالى " **كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ..**" ثم جاءت شريعة موسى عليه السلام بتحريم بعضه، ثم عاقبهم الله بظلمهم بتحريم طيبات أحلت لهم، ثم بُعث عيسى عليه السلام ليُحل لهم بعض ما حرم عليهم، ثم كانت الشريعة الخاتمة للنبي الأمي ﷺ اللازمة لهم والناسخة لشريعتهم لتحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث وتضع عنهم إصرهم والأغلال التي كبلوا بها بسبب سوء صنيعهم ، فهل النسخ إلا ذلك؟ وهل كان أي من ذلك بَدَاءً؟، أم أنه جرى وفق تقدير العزيز العليم، وبما يتوافق مع أحوال عباده ومراده منهم، سواء كان ذلك عفوا منه وتيسيرا أم كان ابتلاء لهم وتعنيتا، فهو سبحانه مالك الملك، والمتصرف في ملكه لا يستدرك عليه، فهو فعال لما يريد ولا يُسئل عما يفعل، فهو في قضائه لا مبدل لكلماته، وفي حكمه لا معقب له، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، قضى فيه ما يمحو وما يثبت، وما ينشيء من أحكام، فيقر منها ما يشاء وينسخ منها ما أراد بسابق علمه وبالغ حكمته وهو العليم الحكيم.

أما عن دليل وقوع النسخ في شريعتنا؛ فقد نُص عليه في قوله تعالى: " **مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** "، ولنا وقفة طويلة مع هذه الآية لبيان جملة من الدلالات الواردة بها كما يلي:

١- أن الكلام هنا عن نسخ الآية من القرآن ورفعها إما من الصدور وهو الألصق بالنسيان، أو رفعها من السطور وهو الأقرب إلى النسخ، سواء زال حكمها أو بقى، وكل ذلك وغيره واقع في الشرع وسنبينه في حينه.

أما عن النسيان فهو واقع أيضا بمشيئة الله وعلمه حيث يقول تعالى : "**سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَى * إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ** " سواء كان ذلك النسيان بمعنى السهو أو بمعنى الرفع والمحو، وقد دل عليهما حديث أبي بن كعب " أن رسول

الله ﷺ قرأ سورة فأسقط منها آية فلما سلم قال: أثم أبي؛ فأجابه فسأله رسول الله عما منعه، فقال أبي: ظننت أنها رفعت "، فكل من السهو والرفع واقع ومعلوم لديهم، ويؤيده ما ذكره أبو موسى الاشعري رضي الله عنه من أمر السورة التي كانت في طول سورة براءة، وكانوا يقرؤونها على عهد رسول الله ﷺ وأنها نسيت إلا آية منها وهي " لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب"

٢- أما عن قوله تعالى: " **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** " فلما كان كلام الله كله خير ولا يتفاضل فيه سابقٌ عن لاحق ولا كتابا عن سنة فكله وحي منه سبحانه وكله خير، فإن الخيرية هنا إنما تنصرف إلى ما يتعلق بالمكلفين ومراده سبحانه منهم، ولا يقع لهم منه إلا الخير، ولكن ليس وفقا لحساباتهم وإنما بتقدير العزيز العليم وهو القائل: " **وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ** " تخفيفا كان أو تثقيلا.

٣- وردا على من فسر الآية هنا بالكونية كما ذهب أصحاب مدرسة المنار وغيرهم، مع أنه لا دليل لهم على هذا التخصيص، وما تمحكوا به من شواهد السياق فهو محض وهم وهراء لا يرقى لمستوى الشبهة فضلا عن كونه دليلا، ولذلك فقد جاءت آية النمل مبينة ومؤكدة أن المقصود هو الآية من كتاب الله، كما في قوله تعالى: " **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ** " فقد رأى المشركون في هذا التبديل ما رآه القوم فعزوه إلى النبي بقولهم " **إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ** " فكذبهم الله فيما بعدها موضحا الحكمة من وراء ذلك بقوله:" **قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**"، وهو كقوله تعالى: " **وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** "، وكما في قوله تعالى: " **وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ** .." الآية، والكلام في هذه الآية الأخيرة عن أبرز وأوضح صور النسخ التي أثارت

حفيظة يهود ودفعتهم إلى التشكيك أو الاستهزاء، فأمر التوجه إلى القبلة عبادة تستلزم تشريعا كانوا عليه حينا كما نطقت بذلك الآية بقوله " التي كنت عليها " أي لحكم سابق مضى ونسخ بقوله تعالى:" **فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** " وهل النسخ إلا ذلك؟

وما يهمنا في هذا المقام هو النسخ بمعنى رفع الحكم الشرعي واستبداله بخير منه على المعنى الذي ذكرنا، وهذا ما سنشرع في بيانه بحول الله وقوته.

النسخ: تعريفه في اللغة: المحو والإزالة، يقال نسخت الريح الأثر، ويأتي بمعنى النقل والتجديد، يقال نسخت الكتاب نسخا عدة، والمعنى الأول هو مقصودنا.

والنسخ في الاصطلاح: هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه. وهو نفس معناه في الشرع.

ولنا وقفة طويلة مع هذا التعريف نفسره ونبين ضوابط النسخ وصوره.

تفسير التعريف الاصطلاحي:

أولا: قولنا في التعريف " رفع حكم شرعي " ونعني به أن المنسوخ هو حكم متقدم ثبت بدليل شرعي – بنص من كتاب الله أو سنة نبيه – ولم يكن ذلك الحكم عن معهود سابق سواء كان:

١- معهودا أصليا متمثلا في سلوكيات الناس الفطرية وما اعتادوه ودرجوا عليه في أمور حياتهم من مأكل ومشرب وملبس ونوم وقضاء حاجات وغيرها، من حيث كيفية أدائهم وهيآتهم وأحوالهم فيها من قيام وقعود وبالأيمان وبالشمائل وغير ذلك من أحوال لهم أمكن رصدها، فما سبق منها التكليف ليس بحكم متقدم، ومن ثم فليس التكليف اللاحق لمعهودهم بناسخ له، وإنما هو تأسيس لحكم وبدء لتشريع.

فإن لم يعلم أيهما المتقدم والمتأخر، فإما ينظر إلى الحكم بالأمر أو النهي المخالف للمعهود على أنه ناقل له عن أصله فهو تشريع جديد، أو أن يكون ذاك الأمر أو النهي مصروفا عن حقيقته لندب أو كراهة كما سبق أن بينا،كالشرب واقفا فهو موافق لمعهود الاصل،فإن علم تقدمه فالنهى تشريع جديد وليس نسخا،وإن علم تأخره فالنهى السابق مصروف عن حقيقته الى الكراهة على النحو الذى سبق بيانه.

٢- أو كان الحكم المتقدم عن معهود عقلي مما أوجبه العقلاء كلهم على أنفسهم ولم يختلفوا فيه، كالأمر بالقسط والإحسان والصدق، و أيضا ما حرموه على أنفسهم من ظلم وكذب وفحش وغيره، وإن جاء الشرع متفقا مع توجهاتهم تلك إلا أنه لا يسمى حكما شرعيا إلا أن يرد به وحيٌ ملزم ومحددٌ لما يقع منه تحت تلك الأوصاف، فلا عباده إلا بنص ولا تحريم إلا بنص، فمثلا العقل والفطرة يأبيان الزنى، ولذلك قصدهما النبي ﷺ في خطابه للشاب الذي طلب أن يرخص له في الزنا حين قال له : "أترضاه لأمك، أترضاه لأختك "، فالعقلاء الأسوياء كلهم يأبونه، كما أنهم جميعا يعلمون أنه مواقعة في غير حل، بيد أن تحديد ما يحل وما يحرم منه موكول إلى مراد الله منه وعلى الجهة والوصف الذي يبينه؛ فالعقد على زوجة الأب في شريعتنا زنا وقد كان مباحا لغيرنا، وكذا الجمع بين الأختين، وكذلك العقلاء جميعا يحرمون قتل النفس بغير حق ولكن قد يحدد الشرع حقوقا أخرى موجبة للقتل غير ما أوجبه الناس كالقتل على الردة أو قتل الزاني المحصن وغيره، فالحكم الذي أوجبه النص الشرعي هو ما يعتد به وهو حكم تأسيسي وليس بناسخ، ولا يعتد بسابقه وافقه أو خالفه من حيث كونه حكما شرعيا.

٣- وكذلك لا يكون الحكم المتقدم منسوخا إن كان ثبوته بمعهود عرفي، مما جرى به عرف الجاهلية وأحكامها وإن أقام المسلمون عليه حينا من الدهر، فليس بشرع لازم لهم، كما في أمور الزواج والطلاق والميراث وكذا ما حرموه على أنفسهم أو أباحوه فيما يأكلون أو يشربون أو يلبسون وغير ذلك من أحكام الجاهلية، فكل ما كان من ذلك فليس

بأحكام شرعية، ومن ثم ما جاء به الشرع في شأن أي منها هو حكم مستحدث مستهل وليس بناسخ وأمثلته كثيرة، فاطلاق عدد الزوجات بغير حصر (عرف) وتقييده بأربع شرع مستحدث، وامساك الكوافر عرف والنهي عنه شرع جديد، وكذلك عدم تحديد مرات الطلاق ثم تحديده باثنين، وغير ذلك من أحكام تأسيسية جاءت لإبطال أحكام جاهلية وليس لنسخها، فلم تكن السابقة أحكاما شرعية.

وقد يكون هناك تدرج مرحلي في التشريع يتوافق مع أحوال المكلفين لإبطال ما اعتادوه؛ كما كان في شأن الخمر والميسر، فقد كان المسلمون يشربون الخمر ويأكلون الميسر واعتادوا ذلك زمانا كغيرهم، رغم أنهما كانا وما زالا كما قال عنهما ربنا أنهما فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وكانا وما زالا كما وصفهما ربنا رجس من عمل الشيطان وسبيله لإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس، ورغم ذلك ظل الناس عاكفين عليهما، وما ورد في شأنهما من نصوص إنما كانت تعريضا بهما وتوطئة لحكم جلي فيهما، كما ورد في ذلك حديث لمسلم من قول النبي ﷺ :" يا أيها الناس إن الله يعرض بالخمر ولعل الله ينزل فيها أمرا"، ولم يأت نص صريح بالتحريم حتى تهيأت النفوس وألزمت التقوى بالقدر وفي الوقت الذي قدره ربنا بحيث إذا توجب فيها حكما صريحا كقوله: " فاجتنبوه "، أو كقوله مهددا " فهل أنتم منتهون " قالوا: انتهينا، وهنا فقط يكون ذلك إنشاء لحكم جديد وليس نسخا لحكم سابق.

أما ما كان من شأن التوريث فقد تضمن الأمرين معا الإنشاء والنسخ؛ فقد كان الناس يتوارثون بالوصية، وجاء القرآن ليفرضها بقوله تعالى: " **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ** " أي كما هو متعارف بينكم، فكان ذلك ابتداء تشريع ثم نسخت الوصية للوارث بحديث النبي ﷺ " لا وصية لوارث" فكان ذلك نسخا جزئيا حيث بقيت الوصية مستحقة لغير الوارث.

وأما بخصوص الجهاد فقد كان الإذن به في قوله تعالى: " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا.." نسخا لحكم متقدم اشار إليه قوله تعالى: " **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ..**" مما يشعر أنهم كانوا أُمِروا بالكف كما صرحت به الآية، كما أنه لا إذن إلا بعد حظر، ثم جاء الحكم الصريح بفرضه بقوله تعالى:" **فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمْ الْقِتَالُ** " إشارة إلى قوله " **كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ** " وغيره، ففي كل منها نسخ للأمر المتقدم بالكف.

ثانيا: قلنا في التعريف للنسخ بأنه " رفع حكم شرعي بمثله "، فقولنا بمثله نعني به أن الناسخ أيضا لا يعدو أن يكون دليلا شرعيا، كتابا كان أوسنة أحادية كانت أو متواترة، فكله وحي من لدن حكيم خبير، فكما يبين بعضه بعضا، وينشيء أحدهما حكما لم يتضمنه الآخر، فكذلك ينسخ أحدهما الآخر بلا تفاضل أو ترتيب، فهما متماثلان من حيث كونهما وحيا ومن حيث وجوب طاعة واتباع كل منهما، وهذان الوجهان هما المعول عليهما في إثبات الحكم أو رفعه، وإنما اختلافهما في وجوه لا تستلزم ذلك، مثل الإعجاز والخط وما إلى ذلك، وسنمثل لنسخ أحدهما للآخر.

أما نسخ القرآن للسنة فقد أخرج أحمد وأبو داود والحاكم والبخاري عن البراء قال: كان الرجل إذا صام فنام لم يأكل إلى مثلها، وإن حرملة بن قيس أتى امرأته وكان صائما، فقال: عندك شيء؟ قالت لا، لعلي أذهب فأطلب لك شيئا، فذهبت وغلبته عينه، فجاءت فقالت: خيبة لك، فلم ينتصف النهار حتى غشي عليه، وكان يعمل يومه في أرضه، فذكر ذلك للنبي ﷺ ، فنزلت " **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ..**" الآية، فالصوم على الحال الأولى عبادة لا تكون إلا بنص، وقد جاءت الآية رافعة لذلك الحكم وناسخة له، وقد أشارت الآية إلى الأمر الأول بقوله:" **عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ** " ورفع ذلك بقوله: " **فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ..**" الآية

أما نسخ السنة للقرآن، فقد فرض القرآن الوصية للوالدين والأقربين كما ذكرنا وبعد أن نزلت آية المواريث وأعطت كل ذي حق حقه قال النبي ﷺ فيما رواه أصحاب السنن: " إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث "، وفيه نهي عن الوصية لمن له حق في الميراث والد كان أم من الأقارب عموما دون من لا يرث، ولم يأت من رفض النسخ هنا بشيء ذي بال يستحق الرد.

ثالثا: قولنا في التعريف " مع تراخيه عنه " إنما نعني به أمرين:

الأمر الأول: أن الناسخ يكون منفصلا عن المنسوخ غير متصل به، لأن الحكم المتصل قد يكون بيانا للسابق ومحددا لمدة عمله، كالشأن في المتصل بالأحكام الموقوتة بمدة كما في قوله:" **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"** عقب قوله: " **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ** " فقد أتى بحكم جديد على خلاف الإباحة السابقة ومبينا للوقت وليس ذلك بناسخ، وقد يكون الحكم المتصل مقيدا لسابقه بشرط أو وصف أو استثناء من جملته كما هو الحال في تخصيص العام وليس بناسخ، لأن ما خرج من الحكم الأول لم يكن مرادا ابتداء.

الأمر الثاني: أننا نقصد بالتراخي أن يثبت تأخر الناسخ زمانا عن المنسوخ، ويصرح بذلك بطريقة جلية لا لبس فيها، لأنه لما كان الذكر كله محفوظا وأن الشرع كله مبينٌ فقد أمنا ألا يقع نسخ دون أن يبين بطريقة جلية لا تحتمل الظن أو الشك، بحيث نعرف على وجه اليقين الحكم المنسوخ من غيره مما هو ثابت في حقنا لازم لنا، وخلاف ذلك فإنما يعني أننا متعبدون بشرع لم يعد يلزمنا أو مسقطون لشرع لازم لنا، ومعاذ الله أن يدعنا الله في حيرة فيما تعبدنا به فصح أن كل نسخ مبين على سبيل القطع وليس ظنا، وإنما يقع ذلك على وجوه عدة كما يلي:

١- أن ينص على أن أحد الأمرين كان معمولا به زمانا ثم يؤمر بخلافه، كما هو الحال في شأن القبلة فقد نص في القرآن على ما كان من أمرها أولا بقوله" وما جعلنا القبلة التي كنت عليها " أي أن الله جعلها لهم

قبلة وداموا عليها حينا ثم حولهم لغيرها بقوله " فلنولينك قبلة ترضاها "، ومثله أن ينص في ذات الخطاب على أن الأمر نفسه كان محظورا ثم رخص لهم بفعله كما في قول النبي ﷺ " كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها " أو أنه كان قد أبيح لهم فيحظره عليهم كما في قول النبي ﷺ " كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا بها ".

٢- أن يذكر تاريخ احدهما فيستدل منه أنه إما لاحق أو سابق لخلافه كما في شأن الوضوء لكل صلاة، فقد روى مسلم عن بريدة " كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة فلما كان يوم صلى الصلوات بوضوء واحد فقال له عمر إنك فعلت شيئا لم تكن تفعله قال فعلته عمدا ".

٣- أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ مبينا ترتيبهما كما قيل في شأن المتعة، " رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثا ثم نهانا عنها ".

٤- أن يكون راوي أحد الأمرين المختلفين لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام مع ثبوت تأخر إسلام راوي الثاني، كرواية طلق بن على الحنفي في شأن الوضوء من مس الذكر ومخالفا رواية كل من بسرة وأبي هريرة، مع ثبوت كلا الروايتين ويؤكد دعوى النسخ أن طلق نفسه روى ما يوافق حديثهما كما رواه عنه الطبراني وصححه " من مس فرجه فليتوضأ "، أما حديث الأول " إنما هو بضعة منك " وإن كان موافقا لمعهود الأصل بيد أنه تشريع، فإذا جاء حكم مخالف فهو ناسخ له.

٥- أن يذكر الراوي صراحة أن أحدهما أول الأمرين أو آخرهما، كما روى جابر " أنه كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار" مع أنه موافق لمعهود الأصل.

٦- أن تحدث واقعة بعد حكم متقدم، فيأتي بشأنها حكم مغاير للمتقدم مع النص على تقدمه، كما في شأن اللعان فقد سبقه حكم القذف بأن يأتي القاذف ببينة وإلا فالحد، وفيه ما رواه البخاري عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء، فقال النبي ﷺ :

"البينة وإلا حد في ظهرك " فقال يا رسول الله: إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة، والذي بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل قوله تعالى:" **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ**.." فكان ذلك نسخا جزئيا لحكم القذف لأن قاذف الزوجة كان داخلا في هذا الحكم ومطالبا بالبينة.

وهكذا تثبت دعاوي النسخ بهذا الوضوح والجلاء.

وبهذا نكون قد فرغنا من تفسير التعريف الاصطلاحي للنسخ وبيَّنا شروطه والضوابط التي يجب أن تراعى لإثباته والمصير إليه، وقد ضمنا كلامنا هذا صورا مختلفة من النسخ الواقع في شريعتنا بما يغني عن تكراره، وأما ما يلزم تكراره وتأكيده هو تلكم الضوابط التي يجب أن تراعى قبل ادعاء النسخ والتي يجب أن تستوفى قبل الصيرورة إليه ومنها:

١- إن كان ثمة تعارض بين دليلين شرعيين وفقا للشروط السابق ذكرها في التعارض، فإنه ينبغي استفراغ الوسع في التوفيق بينهما والجمع كما في الحالات السابقة فإن امتنع ذلك الجمع انصرف الجهد إلى التثبت من شروط النسخ المذكورة آنفا.

٢- أن يكون الحكم المتقدم ثبت بدليل شرعي وكذلك الآخر بنص من كتاب أو سنة سواء كانت من طريق الآحاد أو التواتر ودونما ترتيب أو تفاضل.

٣- أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ ومتأخرا عنه زمانا ويثبت ذلك بطريقة جلية لا لبس فيها على النحو الذي بينا.

٤- أن لا يدعي النسخ فيما لا يجوز نسخه، كتلك الأمور التي تقع على صفة واحدة لا تتبدل ولا تتغير؛ كمعرفة الله ووحدانيته، فالعلم بها قرره الميثاق المأخوذ على بني آدم في أول الخلق ولا سبيل لهم لادعاء الغفلة عنها أو إنكارها، وكذا أسمائه وصفاته فلا ينبغي لهم أن يلحدوا

فيها أو ينحرفوا عنها، وكذا ما علم بالنص بأنه يتأبد، فلا يقال أن ذلك جاء على سبيل المبالغة؛ فإن جاز ذلك في حق البشر فلا ينبغي أن ينسب إلى الجليل المتعال، ومثله قولهم في الوعد والوعيد، بأنه سبحانه يفي بوعده ويجوز له أن يخلف وعيده تفضلا على عباده، ويقرون بأن ذلك لا يعد كذبا وإنما هو خلف مناً منه على عباده، مع أنه سبحانه وصف الخلف فيه كذبا حين قال " وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ".

ومن هنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار، إذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق، إلا أن يكون ذلك الخبر بمعنى الأمر أو النهي، فهو حكم شرعي مما يجوز نسخه.

وبذلك نكون قد وقفنا على حقيقة النسخ وضوابطه إذا ما صرنا إليه لدفع شبهة التعارض بين النصوص، فإن تعذر إثبات وقوعه، فليس هناك بدٌ من ترجيح أحد الدليلين - فهل يعني ذلك إسقاط أحدهما؟! - وذلك بوجه من وجوه الترجيح التي سنبينها الآن مع تنقيتها مما شابها من مبالغات جمة أدت ببعضهم إلى رد نصوص ثابتة وإبطال شرائع لازمة وجل ترجيحاتهم تصب في هذا الاتجاه.

ثالثا: دفع التعارض بين الأدلة عن طريق الترجيح

ملاحظات ينبغي الالتفات إليها قبل الذهاب إلى ترجيح أحد الدليلين على الآخر:

١- ذكرنا أن أمامنا أحد ثلاثة سبل لدفع التعارض المتوهم بين الدليلين؛ إما الجمع والتوفيق بينهما لا على معنى التأويل والصرف لأحدهما عن ظاهره كما يذهب الأحناف وغيرهم، وإنما باعتبارهما كلاما متصلا عطف بعضه على بعض أو استثنى بعضه من الكل كما سبق أن بيَّنا، وإما عن طريق النسخ وبشروطه، أو المصير إلى الترجيح.

٢- إن إعمال الدليلين معا أولى من إسقاط احدهما، وإعمالهما جميعا لا يكون إلا بالجمع والتوفيق، لا بدعوى النسخ، ولا بترجيح أحدهما ففيه إسقاط للآخر مع ما قد يلزمه من إبطال لشرائع لازمة.

٣- قبل المصير إلى أي من تلكم السبل يجب التحقق من وجود التعارض واستيفاء شروطه، وهي صلاحية وحجية كلا الدليلين، وتساويهما في قوة الدلالة لا في الثبوت، ثم تدافعهما وتقابلهما بحيث يقتضي أحدهما ضد ما يقتضيه الآخر من أحكام ومن كل الوجوه وفي ذات الحالات التي استوجبت تلك الأحكام، فإن أخل بشرط من تلكم الشروط فلا تعارض حقيقى على النحو الذي بيَّنا في الجمع.

٤- ابتداء نقرر أنه لا تعارض حقيقي البتة ولا اختلاف بمعنى التضاد في نصوص الشرائع على النحو الذي بيَّنا، وقد رأينا في الحالات التي أمكن الجمع بينها أنه ليس ثمة تعارض، وكذا فإن النسخ ليس فيه تعارض على هذا المعنى لانتفاء بعض شروطه وإن تضاد الحكمان إلا أنهما اختلفا في الزمان وفي الحال، وقد أعملا جميعا كل في حاله وزمانه، كما أن المنسوخ لم يعد دليلا فهو ساقط الحجية فلا يصلح للمدافعة والتضاد.

أما الترجيح فسنرى أنه لمزية وفضل في أحد الدليلين، وهذه المزية إما وصفا كما ذهب بعضهم سواء تعلق الوصف بأحوال الرواة والسند والمتن أو باعتبار الدلالة وقوتها أو عدم ورود الاحتمال عليها، وإما كما ذهب البعض الآخر بمؤازرة أحد الدليلين بأدلة أخرى أو أمور خارجية، وبهذا يثبت عدم تساوي الدليلين فلا تعارض.

٥- أن البدء يكون بالجمع والتوفيق بين الدليلين فلا يسقط نص ولا يُهدر شرع، ثم المصير إلى النسخ بضوابطه، ثم إن تعذر ذلك صرنا إلى الترجيح بوجوهه الصحيحة والتي لا تؤدي البتة إلى رد النصوص الصحيحة وإن قلت رتبتها طالما ثبتت حجيتها، وقد أخذ بهذا الترتيب جمهور الأصوليين وفي طليعتهم أهل الظاهر، وخالفهم الأحناف كعادتهم فقدموا الترجيح باعتبار أن ثمرته راجح ومرجوح، فالمرجوح كما يقولون ليس بحجة، مع أن جل ترجيحاتهم لفضول وأوصاف في الدليل واهية، وهم قد اشترطوا فيها ألا تصلح أن تكون دليلا مستقلا، فكيف تصلح لأن تكون مسقطة لنصوص ثابتة ومبطلة لشرائع لازمة؟، وباعتبار أيضا أنهم لا يقصدون بالجمع والتوفيق إلا التأويل والنقل وليس على الوصف الذي ذكرنا، وهكذا يتبين أن أهل الظاهر ومن نحا نحوهم يجمعون بين الأدلة لأدنى مناسبة في حين أن الأحناف يطرحونها لأدنى بادرة، حتى أنهم ذهبوا بعيدا حين انفردوا بالقول بإسقاط الدليلين الأقوى معا بالأضعف.

فقد رأى أبو حنيفة ثمة تعارض بين قوله تعالى:" **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ** " حيث فهم وجوب قراءة المأموم - كيف !! -، وبين قوله" **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا** " وقد فهم عدم القراءة، فأسقطهما جميعا بحديث " قراءة الإمام قراءة للمأموم " وفيه حابر الجعفي، ذكر المناوي أن أبا حنيفة نفسه قال عنه " لم أرى رجلا أكذب منه".

وبناء على ما تقدم فالترجيح من جملة المخلصات عن التعارض، فهو بين دليلين متعارضين ظاهرا فيثبت مزية لأحدهما وفضل مما يجعله أولى بالعمل مع طرح الآخر وبه ينتفي التعارض.

ولنشرع إذن في بيان الترجيح وصوره وأنواع المرجحات:

الترجيح لغة: تدور مادة "رجح" حول الميلان والثقل، جاء في لسان العرب: أرجح الميزان أي أثقله حتى مال، ومنه جاء قول النبي ﷺ لجويرية (رضي الله عنها):" لقد قلت بعدك كلمات لوُ وزنَّ لرجحن بما قلت " مسند أحمد، بما يعنى التغليب .

وفي الاصطلاح: فقد اختلف المصطلحون فيه أيما اختلاف، إما باعتبار المرجح، أو في وصف الدليلين، أو في شروط الترجيح وثمرته.

فمن نظر إلى المرجح على أنه المجتهد، قال: هو تقوية أو تقديم أحد الدليلين، ومن نظر إلى الفضل الموجب للترجيح على أنه الوصف المقترن بالدليل، قال: هو اقترانه للدلالة على المطلوب، واختلفت العبارات بشأن الدليلين، فمن قائل المتساويان ومن رفض التساوي وقال المتعارضان أو الصالحان، ومن توسع فقال الطريقان، ومنهم من ذكر الثمرة فقال ليعمل بأحدهما ويطرح الآخر، ومن جعلها حشوا وزائدة عن الحد، فعرفه الرازي ووافقه البزدوي والشوكاني هكذا:

الترجيح؛ هو تقوية أحد الطريقين ليعمل به ويطرح الآخر.

وقال الآمدي: هو اقتران أحد الدليلين للدلالة على المطلوب بما يوجب العمل به وإهمال الآخر.

هذا بالاضافة الى تعريفات أخرى نخلص منها جميعا الى أن:

الترجيح: هو تغليب أحد الدليلين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر.

ونقول: إنه من الناحية النظرية إن كان ثمة تعارض، وثبت لأحد الدليلين مزية وفضل على الآخر فكان هناك راجح ومرجوح، فأمامنا ثلاثة احتمالات، إما العمل بهما جميعا وهذا مستحيل، أو تركهما معا وفيه ما فيه، أو العمل بالمرجوح وهو باطل، فلا يصح إلا العمل بالراجح.

قال ابن حزم – وهو الرافض لجل ترجيحاتهم – " إذا لم يقدر على استعمالهما فالواجب الأخذ بالزائد ".

تقسيم وجوه الترجيح ومكانها في نصوص الكتاب والسنة:

نستطيع اجمال تلكم الوجوه في أحد طريقين، **الأول** منها متعلق بصحة الدليل سواء من حيث الرواة وأحوالهم أومن حيث السند وقوته أومن حيث المتن وسلامته، **والثاني** متعلق بالدلالة إما لوضوحها وقوتها، وإما بورود الاحتمالات عليها.

فأما نصوص الكتاب: فلا ترجيح فيها من حيث الرواة والسند فكلها متواتر، وكذا المتن فلا ترجيح لآية على أخرى فكلها محفوظ بقوله: " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** "، وإن لم يسلم ادعاء التعارض بين القراءات المتواترة والمشهورة، كما فُهم التعارض بين القراءة المتواترة " فصيام ثلاثة أيام"، وقراءة ابن مسعود المقيدة المشهورة " فصيام ثلاثة أيام متتابعات "، فإن صحت فلا تعارض فيحمل المطلق على المقيد.

وأما بخصوص الدلالة فلكون القرآن نزل بلغة العرب، ومعلوم أن اللفظ فيها قد يراد به أكثر من معنى كما في المشترك، وقد يضمر اللفظ مع بروز المعنى، وقد يحمل اللفظ على حقيقته وقد يراد به المجاز، كما أن الشرع قد يقصد باللفظ معنى آخر غير الموضوع له، وكذلك فإن بيان الشارع للأحكام جاء بصيغ مختلفة تتنوع بين العموم والخصوص، وقد يراد بالعموم الخصوص وقد يبقى على عمومه، وتنوعت فيه قوة ووضوح الدلالات، وقد ورد به الظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ ما

يحتمل كل منهما وما لا يحتمل، وكل ذلك إنما يعني ورود الاحتمالات على دلالة الدليل، وما كان على هذا الحال فدلالته على المقصود ليست قطعية، ومن هاهنا يفهم التعارض، ومن ثم فإن لم يمكن الجمع ولم يعرف التاريخ تعين المصير إلى الترجيح.

وأما عن فهم التعارض وادعائه بين نصوص الكتاب والسنة أو بين نصوص السنة وبعضها فحدث ولا حرج، وسنكتفي بعرض مثال هنا ونرجئ باقي الأمثلة لحين الكلام عن وجوه الترجيح.

قالوا هناك تعارض بين مفهوم الآية " **قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ** " الآية، فمفهومها يقضي بحل ما عدا المذكورات المنصوص عليها، وبين منطوق الأحاديث القاضية بحرمة الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي ظفر من الطير، وعليه قدم بعضهم منطوق الأحاديث على مفهوم الآية، مع أنه ليس للآية مفهوم فالاستثناء ملفوظ، إذن فالتعارض بين منطوق ومنطوق، ومن ثم قال البعض بالنسخ على أن الحديث متأخر وقد نسخ حل ماذكرته الأحاديث مما لم يستثنى، وكل ذلك على اعتبار فهم الحصر من الآية.

ويجاب على ذلك بأن السياق دفع توهم الحصر لأن الآية سيقت للرد على الذين حرموا ما رزقهم الله افتراء على الله، فالحصر ليس حقيقي وإنما إضافي بالنسبة لما اثبتوه وليس نفيا للعموم كما سبق أن بيَّنا، وقد تأكد ذلك في الآية نفسها لما ذكر قيد الحال " **فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ** " بمعنى لا أجد حتى الآن، ثم أوحي إليه بعدُ غيره، باعتبار النظر إلى كلا الدليلين على أنه كلام متصل إما عطف بعضه على بعض أو استثنى بعضه من الكل، وما كلام العرب إلا عطف واستثناء ومن ثم لا تعارض، كما أنه لا مبرر لادعاء النسخ حتى وإن تأخر أحد الدليلين.

الترجيح بين نصوص السنة بعضها البعض:

وقبل الخوض في وجوه الترجيح تلك نذَكِّر بالآتي:

* إنه في معرض كلامنا عن حفظ السنة خلصنا إلى ما نصه " أن الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ تتميز عن غيرها من أخبار الناس بكونها لازمة الحفظ ومضمونة البقاء مميزة عما دس فيها واختلط بها، فأمنا بذلك أن تضيع شريعة أمر بها رسول الله ﷺ أو فعلها أو ندب إليها، فلا تبلغ لطالبها بطريقة صحيحة، وأمنا أن تكون شريعة ويعهد بنقلها إلى من لا يقوم به الحجة، وما نقله غير الثقة والمجروحين في عدالتهم أو ضبطهم فهو واجب البيان حتى لا تختلط الشريعة بما ليس منها، وهذا من تمام حفظ السنة، لا فرق في ذلك بين ما جاء من طريق الآحاد أو غيره ما صح الطريق، وقد أقمنا البينة على وجوب قبول خبر الآحاد وتصديقه والعمل بمقتضاه ولا مسوغ لإسقاطه، وعليه فإن القول بالترجيح لا يعني إسقاط دليل ثبتت صحته، وإنما مدار عملنا إما على إثبات عدم صحة أحد الدليلين سواء من جهة الرواة أو السند أو المتن، أو إثبات عدم صحة الاستدلال سواء في دعوى التعارض أو تأثير المرجح وقوته وغير ذلك.

وسنبدأ بعون الله في ذكر وجوه الترجيح بين نصوص السنة كما سبق أن قسمناها:

أولا: الترجيح باعتبار أحوال الرواة والسند والمتن:

أي ما يتعلق بصحة الدليل، وقد ذكروا فيها أمور تتعلق بالضبط والفهم أو تتعلق بقوة السند وضعفه أو سلامة المتن واضطرابه وما إن كان باللفظ أو بالمعنى ، فقدموا وجوها وأخروا أخرى عند التعارض على النحو الذي سنذكره.

- فمثلا قدموا المباشرة حال التلقي أو السفارة أو القرب المكاني على رواية الحكاية للموضوع، وقدموا الكبر ورواية أولوا الأحلام على الصغار، ومنهم من قدم رواية الفقيه على غيره مطلقا ومنهم من قيدها بالرواية بالمعنى، كما رجحوا الرواية بعلو الإسناد أو كثرة الرواة أو عدم اختلافاتهم، وذكروا سلامة المتن من الاضطراب والرواية باللفظ وما وافقته الأدلة الأخرى وما تعضد بأمور خارجية، وبعض وجوه الترجيحات هذه وغيرها لا تستقل بنفسها كحجة ولا تصلح لإسقاط دليل، كما أنهم بالغوا في ادعاء التعارض ومن ثم أعملوا ما صلح منها على غير وجهه وسنبين ذلك في حينه:

١- التر جيح باعتبار أحوال الرواة أو السند:

سنبدأ بالحديث عن الصحابي وهو المشافه للحديث بخطابات النبي ﷺ وإن ثبتت عدالتهم كلهم إلا أنهم متفاوتون من حيث الضبط ومن حيث كثرة الملازمة، والسبق بالإسلام وما يستتبع ذلك من كثرة علم ودراية ودربه وحفظ للحديث، وكثرة استيعاب لأقوال وأفعال النبي وأحواله في ذلك، ومن هاهنا يحدث التفاضل بينهم.

فعن المباشرة أو السفارة أو القرب المكاني وخاصة حين تتعلق القصة بالراوي، فقدموا أيا من ذلك على من رواها حكاية ولم يشافه أو يباشر، على أن المباشر أكثر ضبطا واهتماما ممن قد يكون نقلها عن غيره ممن لا يطمئن لضبطه، ومن أجل ذلك أحالت السيدة عائشة

(رضي الله عنها) على علي ﷺ لما سألوها عن المسح على الخفين، فقالت اسألوا عليا فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ.

وذكروا في شأن المباشرة، زواج النبي ﷺ من ميمونة، وقد وقع التعارض فيها فيما إن كان رسول الله ﷺ حلالا أم محرما، فرجحوا رواية ميمونة صاحبة القصة :" تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف " على رواية ابن عباس " أن رسول الله ﷺ نكحها وهي محرم "، فإن ابن عباس حاكيا هنا للموضوع وربما نقله عمن لا يطمئن إلى ضبطه، في حين أن ميمونة هي المعقود عليها فهي أعرف بوقت عقدها لاهتمامها به، قال ابن حزم:" هذا ترجيح صحيح لأنا قد تيقنا أن من لم يحضر الخبر إنما نقله عن غيره، ولا ندري عمن نقله ولا تقوم الحجة بمجهول، ولا شك أن كل أحد أعلم بما شاهد من أمر نفسه" أ.هـ

وقد وافق أبي رافع مولى النبي ﷺ في روايته لرواية ميمونة من أنهما كانا حلالان، وقد كان سفيرا بين النبي ﷺ وبين ميمونة كما ورد التصريح به في بعض النصوص.

هذا وقد توافقت هاتان الروايتان مع حديث عثمان بن عفان ﷺ " لا ينكح المحرم ولا يُنكح ولا يخطب " وهو ترجيح بدليل خارجي.

وقد أخذ البعض من هذا الحديث ترجيح حديث قولي لم يختلف فيه على آخر فعلى مختلف فيه، ويقصدون روايتا نكاح ميمونة مرة في الحل ومرة محرما، وقد رفض ابن حزم هذا الترجيح قائلا: إن العدل إذا روى شيئا لا يبطله خلاف من خالفه ولا كثرة من خالفه، ولكنه – أى ابن حزم - سقط سقطة شنيعة حين برر قبوله بالمنع من نكاح المحرم لا بما نص عليه حديث عثمان ولكن لأنه زائد عن معهود الأصل[1]، إذ الأصل إباحة الزواج على كل حال؛ ومن ثم قال: فصح يقينا أن حكم حديث ابن عباس في نكاح ميمونة قد نسخ وبطل بلا شك، فكيف ينسخ حديث ابن عباس ويثبت مخالفه حديث ميمونة وهما في ذات الواقعة؟ وهذا عهدنا به

١- فساد الإطلاق في قاعدة الأخذ بمعهود الأصل عند ابن حزم.

وبكل من نافح عما أسس من قواعد ظنية، تثبت حينا وتنقض أحايين أخرى.

ونعود للترجيح بالمباشرة، فشأن رواية ابن عباس هنا كشأن روايته التي رواها الترمذي وأحمد في سبب نزول الآية " **وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** "، قال ابن عباس: "قالت قريش لليهود أعطونا شيئا نسأل هذا الرجل، فقالوا اسألوه عن الروح "، وهذه الرواية تتعارض مع ما رواه البخاري عن ابن مسعود، قال: " كنت أمشي مع النبي ﷺ بالمدينة وكان يتوكأ على عسيب فمر نفر من اليهود، فقالوا حدثنا عن الروح فنزلت الآية"، والروايتان تتدافعان في أن رواية ابن مسعود صريحة بأنها في المدينة وقد باشر الأمر ابن مسعود بنفسه، في حين أن الأولى كانت بمكة ولا تدل على أن ابن عباس كان حاضرا للقصة.

وهذا يؤكد تقديم المباشرة لأنها أضبط من غيرها في حال التعارض إذا ما كانت هي الفضل في إحدى الروايتين، ولم تكن ثمة مزية أقوى منها، وسنبين ذلك في حينه.

أما من حيث الكبر وتقديم رواية أولي الأحلام والنهى عن رواية الصغار، فقد استدلوا بحديث النبي ﷺ : " لا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليليني أولوا الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم .." رواه مسلم وأحمد واصحاب السنن، قال البخاري أرجو أن يكون محفوظا، وقال الحاكم هو على شرطه.

وبناء على ذلك فقد رجحوا رواية ابن عمر في حج النبي ﷺ " أنه نوى مفردا " على رواية أنس " أنه نوى قارنا " لكبر ابن عمر وصغر أنس، فقد ورد في تتمة الحديث قول ابن عمر " أن أنسا كان صغيرا يتولج النساء وهن متكشفات "، وقد أيد رواية الإفراد حديث جابر وفيه نفي صريح للعمرة - أي الإقران – من قبل جابر وليس من النبي ﷺ،

فيقول جابر " لسنا ننوي إلا الحج لسنا نعرف العمرة حتى أتينا البيت معه ﷺ " رواه مسلم.

ورجح الشافعي حديث جابر على أنه الأكثر تقصيا وتفصيلا، وهذا من وجوه الترجيح عنده.

وعودة للمباشرة مع اضطراب في شأنها، فقد رجحوا رواية ابن عمر هذه في شأن الإفراد بمباشرته وقربه من النبي ﷺ بقوله " وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ يسيل عليَّ لعابها "، في حين أثبت ابن حزم المباشرة والقرب للمخالف في رواية الإقران من قول أنس:" أنا سمعت رسول الله ﷺ وركبتي تمس ركبته وأنا إلى جنبه رديف لأبي طلحة وهو يقول" لبيك عمرة وحجا، لبيك عمرة وحجا " إلا أن هذه الرواية فيها إلى جانب المباشرة التصريح بالسماع والتنصيص على الاثنين معا والتكرار على خلاف رواية ابن عمر فهي على ما عقله وقد لا يكون سمع منه ما يتعلق بالعمرة، كما أن نفي جابر لمعرفته بالعمرة لا يجب أن ينسحب إلى النبي ﷺ.

هذا وقد ذكر التصريح أيضا البراء بن عازب إذ يقول: سألت رسول الله ﷺ عن كيفية حجه فقال له رسول الله ﷺ: إني سقت الهدي وقرنت، وكذا في سؤال حفصة رضي الله عنها له ﷺ: " لم تحل من عمرتك "، وفيه ذكر العمرة، قال ابن حزم" فصدقها رسول الله وبين لها لم فعل ذلك "، ثم قال أبو علي:" فتركوا ما سمع أنس بن مالك من لفظ رسول الله، وما أخبر به رسول الله ﷺ عن نفسه لكلام عن عائشة لم تدَّع أنها سمعته، ولكلام عن جابر لم يدَّع أنه سمعه".

والغريب أن من رجح بمباشرة ابن عمر لم يذكر قرب أنس ومباشرته، كما أن من رجح مباشرة أنس وقربه أضرب عن ذكر حديث ابن عمر بالكلية.

ونقول أنه إذا ثبتت المباشرة والقرب المكاني في كلا الحالتين، إذن فليست المباشرة هي الفضل والمزية في أي منهما، فيصار إلى الترجيح بالتصريح بالسماع وبما نصت عليه الألفاظ على رواية من يعبر بما عقل وفهم، مع الاخذ فى الاعتبار أن من لم يصرح بالسماع غير متهم فهو يحكي عما عقل، كما أننا لا نسقط أيا من الحديثين بل نأخذ بالزيادة الواردة عند كل منهما ونأخذ بما نُص عليه وندع ما لم يُصرح به، وإن كان الأمر ابتداء لا يترتب عليه عمل وتكليف فهو حكاية حال عن حجه ﷺ أفرد أم أقرن أم تمتع فنحن مخيرون بين الثلاثة فلم الحيرة؟.

وعن الأكثر فقها، وفيها أيضا المباشرة قدموا حديث عائشة " أن النبي ﷺ كان يصبح جنبا من غير احتلام ويصوم " على حديث أبي هريرة " من أصبح جنبا فلا صيام له "، ولا مزية للفقه هنا في ترجيح أحدهما خاصة إذا أدى إلى إسقاط دليل، وقد دلل ابن حزم على نسخ حديث أبي هريرة من جملة ما نسخ من أحوال الصيام التي كانت محظورة عليهم.

وعلى ذكر الترجيح بالأفقه، نسوق هذه القصة وفيها أيضا الترجيح بعلو الإسناد؛ وهي عن رفع اليدين في الصلاة، قال الأوزاعي لأبى حنيفة: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه؟ قال أبو حنيفة: لأنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ شيء من ذلك، فقال له الأوزاعي: كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه " أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة، ويفعل مثل ذلك حين أراد الركوع "، قال أبو حنيفة حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود " أن النبي ﷺ لا يرفع إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك"، قال الأوزاعي: أقول حدثني الزهري عن سالم عن أبيه وتقول كذا...؟ قال أبو حنيفة حماد أفقه من الزهري وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمه ليس دون ابن عمر في الفقه وإن كان لابن عمر صحبته وعبد الله هو ابو عبد الله، فرجح أبو حنيفة عدم الرفع لفقه الرواة وفيه نظر، ورجح الأوزاعي لعلو السند والأوثق، فأما رواة أبي حنيفة فكما قال صاحب تقريب

التقريب:" حماد ابن أسامة الكوفي ثقة ربما دلس " وإبراهيم التيمي فقيه ولكن سالم بن عبد الله أحد فقهاء المدينة السبعة ولا وجه للمقارنة بين علقمة وابن عمر، وحديث ابن عمر رواه الستة، هذا ولم يثبت في عدم الرفع من الركوع شيء، فحديث البراء أيضا " كان النبي ﷺ يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود " فيه يزيد بن أبي زياد، قال احمد: ليس بشيء، وقال ابن معين لا يحتج به، وقال الحاكم لما كبر ساء حفظه.

وجمع البعض بين نهيه ﷺ عن استقبال القبلة واستدبارها لبول أو غائط وقد رواه أبو هريرة وسلمان وغيرهما، مع ما رواه ابن عمر "أنه أشرف على سطح فنظر إلى رسول الله ﷺ قاعدا لحاجته على لبنتين وهو مستدبر القبلة " فقالوا نستبيح استدبار القبلة واستقبالها في البنيان ونمنع منه في الصحاري.

ورد ابن حزم هذا الجمع حيث لا دليل في الحديث على أن فعله ﷺ في بنيان، بل الثابت في شأنه غير ذلك، فيما روته عائشة (ض) أنهم كانوا يأنفون من اتخاذ الكنف في البيوت، وأنه ﷺ إذا أراد أن يتبرز أبعد، وقال برفع الإباحة، حيث أن رواية ابن عمر موافقة لما كان عليه الناس قبل ورود النهي، وقال إن النهي شريعة واردة رافعة لما كان عليه الناس من إباحة.

ورجحوا الأكثر ضبطا من الرواة، مع صحة الحديثين، فقدموا حديث شعبة عن أبي هريرة " لا وضوء إلا عن صوت أو ريح" على حديث اسماعيل بن عياش عن عائشة " مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَأَحْدَثَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَذْهَبْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ ".

ونقول: إنه لا تعارض، إذ إن الحديث الأول مقتطع من إجابة عن سؤال فيما إن شك في الحدث، وكثير من توهم التعارض سببه اقتطاع الحديث عن سياقه، وكما سبق أن قلنا أن في أحدهما زيادة علم على الآخر ويجب أن يضاف بعضه إلى بعض.

ورجحوا بقوة السند وكثرة الرواة، فقدموا حديث رافع " أفطر الحاجم والمحجوم " وقد رواه خمسة عشر صحابيا من بينهم ابن عباس على حديث ابن عباس " أنه ﷺ احتجم وهو صائم "، ولا وجه للترجيح فقد أثبت الشافعي النسخ وكذا ابن حزم، قال الشافعي حديث ابن عباس ناسخ لحديث رافع لأنه كان عام حجة الإسلام وحديث رافع عام الفتح، وقال ابن حزم حديث ابن عباس رخصة فقد ورد فيه " أرخص النبي ﷺ في الحجامة للصائم " قال: والرخصة تكون بعد العزيمة.

ورجحوا أيضا بكثرة الرواة، حديث نقض الوضوء بالمس على حديث " هو بضعة منك "، وقد سبق بيانه في النسخ.

وفي قوة السند أيضا جمعوا بين حديث عدي في الصحيحين " إن أكل – أي الكلب – فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه " مع حديث أبي ثعلبة " إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه " بجواز الأكل حال ذكر اسم الله.

ونقول: إنه قد يصح هذا الجمع إن صح الحديث، قال العسقلاني حديث أبي ثعلبة تكلم في رجاله، وحديث عدي متفق عليه ومتوافق مع نص الكتاب " فكلوا مما أمسكن عليكم "، وقد نص حديث عدي على أن الكلب إن أكل فقد أمسك على نفسه ولم يمسك علينا، وفي هذا الصدد فقد رد مالك الغسل سبعا من ولوغ الكلب بقياسه على جواز أكل صيده. ونقول: بأنه لن يؤكل على الحال الذي صيد عليها، كما أن حكم الأكل غير حكم النجاسة، وقد أذن النبي ﷺ لمن اجتوتهم المدينة بالشرب من أبوال الإبل مع نجاستها وهو القائل " تداووا ولا تتداووا بحرام ".

ومن مبالغتهم في الترجيح أن قدموا رواية من سمع بغير حجاب على من سمع بحجاب، كترجيح رواية القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة (ض)، على رواية الأسود بن يزيد عنها في شأنه زوج بريرة أكان حرا أم عبدا، لأن القاسم سمع من عمته بغير حجاب.

قال ابن حزم: إنما نص النبي ﷺ على تخيير الأمة المتزوجة إذا أعتقت ولا نبالي تحت من كانت حرا أكان أم عبدا، وذهب إلى ترجيح رواية الأسود "أنه كان حرا" لأن فيها زيادة علم بالحال التي صار عليها.

هذا.. وقد رصدنا خلال هذا العرض السريع وجوها عدة للترجيح من حيث أحوال الرواة والسند، نجملها في الآتي:

أولها وأَوْلاها تقديم رواية من صرح بالسماع على من لم يصرح، وتقديم المباشرة على اختلاف طرقها ومراعاة ضوابطها على الحكاية للموضوع، وفي كلتا الحالتين فليس في أي منهما متهم، وإنما أحدهما قل ضبطه، فندع القدر الذي فيه تعارض عند الأقل ضبطا، ونأخذ بالزيادة الواردة عند كل منهما فيما ليس فيه تعارض.

أما غير ذلك من وجوه الترجيح مثل كثرة الرواة، أو تفاضلهم في الفقه، أو في الضبط أو في وجوه التزكية، أو لحسن السياق والتقصي والتفصيل أو للكبر دون الصغر، أو لعلو الإسناد على ما كثرت وسائطه، أو للسماع بغير حجاب أو غير ذلك من المبالغات، فليس في أي منها فضل أو مزية تستوجب إسقاط دليل توفرت فيه شروط القبول التي سبق ذكرها، وإنما يبحث فيما إن غاب أحد تلك الشروط عن أحدهما فيطعن في حجيته.

وقد أحصى الشوكاني في إرشاده اثنين وأربعين وجها من هذه الترجيحات باعتبار السند، يتبين لنا عند النظر فيها أن كثيرا من هذه الترجيحات على غير وجه وفي غير محل، وجلها ليست لفضله ومزية معتبرة بحيث يركن إليها في إسقاط دليل وإهدار شرع.

والحاصل أنهم افترضوا التعارض، ولم يكن في أغلب المسائل المعروضة ثمة تعارض، ثم بحثوا في أحد الدليلين عن مزية لدرأ التعارض المتوهم بدعوى الترجيح بمعنى إسقاط أحدهما.

كما أنهم سارعوا إلى ادعاء النسخ فيما يصح فيه الجمع، وجمعوا في مواضع ثبت فيها النسخ، وهكذا ماهت الحقائق في ناظريهم ومادت الأرض من تحت أقدامهم.

" وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ "

٢- **التر جيح باعتبار المتن:**

قالوا:[١] " إذا استوى الدليلان من حيث صفات الرواة ومن حيث قوة السند نظر في المتن من حيث كونه ينعكس على صحة الدليل من عدمه، و الترجيح يكون على النحو التالي:

أ- أن يكون المتن قد اضطرب فيه الرواة ، فما لا اضطراب فيه يدل على حفظ راويه وضبطه بخلاف الآخر، ومن اعتمد هذا الوجه دلل عليه بحديث البراء بن عازب في عدم رفع اليدين من الركوع وفيه " كان النبي ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه ثم لا يعود".

قالوا اضطرب فيه يزيد بن أبي زياد وقد ساء حفظه لما كبر، وقد سبق أن ذكرنا مقال الأئمة فيه، ولذا رجحوا حديث ابن عمر عليه في إثبات الرفع.

ومن أشهر أمثلتهم في ذلك، المقابلة بين حديثي أنس وعلي في صدقة الإبل، فقالوا: حديث أنس سلم من الاضطراب وقد رواه جماعة عن أبي ثمامة بن عبد الله بن أنس عنه عن النبي ﷺ " إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ".

في حين رأوا اضطرابا في حديث علي؛ ففي حين رواه سفيان عن أبي اسحاق عن عاصم بن ضُمرة عن علي مرفوعا " فإذا زادت الإبل على عشرين ومائة ترد الفرائض على أولها فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة"، وقد رأوه مخالفا لحديث أنس، بينما رواية شريك عن أبي اسحاق بلفظ " إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون "، ورأوها موافقة لحديث أنس، ومن ها هنا أثبتوا في حديث علي اضطراب، وقد سلم منه حديث أنس، فرجحوا حديث أنس.

ونقول: أنه ليس هناك خلف أو اضطراب، وإنما هناك اجمال وبيان وزيادة أحكام، فرد الفرائض إلى أولها كما بينته الأحاديث الأخرى هو أن يكون في كل أربعين ابنة لبون وهكذا في كل أربعين فمتى وصل العد خمسين كان فيه حقة، كما فصَّلها حديث الزهري عن سالم عن أبيه،

١- نقول قالوا وليس كل قول لهم مردود وإنما ما يحتاج إلى تعليق نعلق عليه في حينه.

حيث جاء فيه " فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة.." وهكذا ولا أعلم من أين أتوا بالاضطراب.

وقد أثبتوا تعارضا أيضا بين حديث ابن عمر وحديث على في هذا الشأن وليس ثم.

ب- ترجيح رواية لفظ النبي ﷺ على رواية المعنى؛ ويعرف اللفظ بالتنصيص بأن يقال: قال رسول الله ﷺ ، أو سمعته، يقول كذا كما في رواية أنس عن الإقران في حجة النبي، أما في رواية المعنى كأن يقال كنا على عهد النبي نفعل كذا وغير ذلك، فعلى مثله ترد الاحتمالات أن هذا ما فهمه الراوي لا ما سمعه، أو أنه لم يعرف خلافه أو أنه لم يكن مستندا إلى إذنه ﷺ، وقد سلم اللفظ الصريح من كل هذه الاحتمالات فيقدم حال التعارض.

ومن هذا الوجه يأتي ترجيح حديث ابن عمر " أن النبي ﷺ نهى عن بيع أمهات الأولاد، وقال: ألا لا يُبعن ولا يوهبن وليستمتع سيدها ما بدا له فإذا مات فهي حرة " على حديث أبي سعيد الخدري " كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ "، فهو على ضعفه فلفظه يحتمل أنه لم يعرف خلافه أو أنه لم يكن مستندا إلى إذنه ﷺ، ونظير ذلك حديث أبي رافع " كنا نخابر وكنا نكري الأرض .." ولم يكن ذلك مستندا إلى إذنه ﷺ، فلما سمعوا نهيه ﷺ عن المخابرة كما ورد في صحيح مسلم. انتهوا.

مثال آخر: المقابلة بين حديث جابر " كان أحدنا يمر في المسجد جنبا مجتازا " كما في سنن سعيد بن منصور، وبين حديث عائشة وفيه قول النبي ﷺ " إني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب " رواه أبو داود وابن خزيمة وصححه، قال أبو زرعة الصحيح حديث عائشة، وضعفه[١] ابن حزم بزعمه جهالة أفلت بن خليفة، ورفع جهالته في البدر المنير، قال هو ثقة مشهور ووثقه ابن حبان، وقال أبو حاتم هو شيخ وقال في الكاشف صدوق، وروى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد فلا جهالة له إذن، وقد رجحوا الحديث الأول بعموم الآية " **وَلا جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ** "، ويشهد له ما ذكره ابن جرير عن يزيد بن حبيب أن

١- هذا مثال من أمثلة عدة على تضعيف ابن حزم لحديث صحيح بالطعن في الرواةمن غير وجه.

رجالا من الأنصار كانت أبوابهم إلى المسجد فكانت تصيبهم جنابة فلا يجدون الماء ولا طريق إليه إلا من المسجد، فأنزل الله تعالى: " **وَلا جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ** "، مع أن حديث عائشة بطوله يرد هذه الدلالة ويناقضه مما يقضي بانحصار دلالة الآية على المسافر.

وإليكم الحديث: عن عائشة (ض) قالت: جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابه شارعه في المسجد، فقال:" وجهوا هذه البيوت عن المسجد، ثم دخل رسول الله ﷺ ولم يصنع القوم شيئا رجاء أن ينزل فيهم رخصة فخرج إليهم، فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب"، وهكذا رجح حديث عائشة (ض) من كل الوجوه من حيث الصحة واللفظ، والتأخر فهو رافع لفعلهم على أنه غير مستند لإذنه ﷺ.

جـ- أن يحدث اجتزاء في المتن فيروي أحدهم بعضه بينما يُذكر بتمامه في الآخر ومن هنا قد ينشأ تعارض، كالشأن في حديث " جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا "، وقد فهم منها أبو حنيفة أن كل الأرض ترابا أو رملا أو غيره طهور في حين فسرت الرواية الأخرى، " جعلت لي الأرض مسجدا وجعل ترابها طهورا "، فخصت التراب بالطهور.

وكما سبق أن ذكرنا اجتزاءهم لحديث أبي هريرة " لا وضوء إلا من صوت أو ريح " ليحصروا نواقض الوضوء فيهما، مع أن نواقض الوضوء ثابتة لغيرهما مثل البول والمذي والقيء وغيرهم، ولم يحملهم على ذلك إلا أنهم فهموا تعارضا بين حديث أبي هريرة هذا وحديث عائشة (ض) من طريق اسماعيل بن عياش " من أصابه قيء أو رعاف.." الحديث، ويؤكد هذا الاجتزاء ما قاله ابن أبي حاتم سمعت أبي وذكر حديث شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا " لا وضوء إلا من صوت أو ريح " فقال أبي: هذا وهم اختصر شعبة الحديث، وقال رواه أصحاب سهيل بلفظ " إذا كان أحدكم في الصلاة فوجد ريحا من نفسه فلا يخرج حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا "، وهكذا أدى الاختصار والاجتزاء إلى الاخلال بالمعنى وتوهم التعارض.

هذا، وقد ذكر الشوكاني ثمانٍ وعشرين وجها قال بأنها ترجيحات للمتن، مع أن جُلها متعلق بالدلالة، إما من حيث قوة ووضوح الدلالة، كالمقابلة بين المنطوق والمفهوم، والمطابقة والالتزام وغيره، أو فيما ورد عليه الاحتمال كالمقابلة بين العام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز، وكل ذلك لا علاقة له بالمتن من حيث الصحة والفساد وسنذكرها في ترجيحات الدلالة.

مما سبق يتبين لنا أنه لا وقوع للترجيح في الشرع على معناه الاصطلاحي، بمعنى تقوية أحد الدليلين المتعارضين الصالحين ليعمل بأحدهما ويطرح الآخر من حيث أنه لا تعارض حقيقي البتة وإنما هو ظاهري متوهم، ومن ثم كان العمل على دفع التوهم لا رد أحد الدليلين الصحيحين، وكان سبيلنا في ذلك كما سبق أن نوهنا، إما إثبات عدم صحة أحد الدليلين سواء من جهة الرواة أو السند أو المتن، وإما إثبات عدم صحة الاستدلال سواء في دعوى التعارض أو تأثير المرجح وقوته وغير ذلك.

وأما الترجيح الحقيقي الواقع في الشرع بين دليلين فهو متعلق بالدلالة؛ بمعنى تقديم دلالة أحدهما على دلالة الأخرى، وليس فيه إسقاط لأحد الدليلين، وكذلك الترجيح بين دلالتين مختلفتين احتملتهما ألفاظ نفس الدليل وهو خارج موضوعنا.

ثانيا: الترجيح بالدلالة

ويقصد بها ترجيح دلالة أحد الدليلين على دلالة الآخر، ومرجع هذا الترجيح إما إلى ورود الاحتمالات على دلالة أحدهما، فيقدم ما لم يدخله الاحتمال على ما تعددت احتمالاته، وإما إلى التباين في قوة أو درجة وضوح دلالتهما فيقدم الأقوى أو الأوضح على ما دونه في حال التعارض، أما ترجيح احدى الدلالات التي احتملتها ألفاظ نفس النص فهي خارج موضوعنا، وإليكم أنواع ترجيحات الدلالة:

أولا: الترجيح بسبب ورود الاحتمالات

حيث إن عبارات النصوص عادة ما تدخلها الاحتمالات، وذلك لأن اللفظ نفسه قد يحتمل أكثر من معنى كما في الاشتراك والنقل، وقد يراد به الحقيقة أو المجاز، وكذلك لإفادته العموم أو الخصوص، والإطلاق أو التقييد، ومن ثم فما لا يدخله الاحتمال أقطع في دلالته ويقدم على الذي تعددت احتمالاته حال التعارض.

وحيث إنه إذا انتفى احتمال المجاز أو الاضمار كان اللفظ مستعمل فيما وضع له، وإذا انتفى الاشتراك أو النقل كان اللفظ موضوع لمعنى واحد.

وفيما يتعلق بالعموم والخصوص فإنه إذا انتفى احتمال الخصوص أي أريد باللفظ العموم فاللفظ مستعمل لجميع ما وضع له، أما إذا خص على معنى أنه أريد به الخصوص فقد احتمل المعنى الخاص وحده وتنتفي إرادة العموم، وهذا ما يقصد به حمل العام على الخاص، وأما إذا خص بمعنى إخراج بعض أفراد العام من حكمه فيحمل العام على ما عدا الخاص، ويعمل بالخاص في موضعه فحسب.

وبتحديد أي هذه الوجوه يحتملها اللفظ، تتحدد دلالات ما كان يقبل الاحتمال، وهذا هو سبيلنا للترجيح ودفع التعارض، وإليكم البيان:

أ) وجوه الترجيح فيما يتعلق بالحقيقة والمجاز:

نقول: إنه إذا كان ثمة لفظ في نص شرعي وتَنُوزِع فيه بين إرادة الحقيقة اللغوية أم الشرعية، أو بين إرادة الحقيقة أم المجاز، فالقاعدة في ذلك كما سبق أن بيَّنا هي " أن أول ما يصار إليه من معان هو المعنى اللغوي الموضوع له اللفظ، فإن علم من استقراء نصوص الشريعة أن اللفظ قد استعمل في الشرع ليفيد معنى مخصوص فيصار إلى ذلك المعنى الشرعي ولا يلتفت إلى المعنى اللغوي، فإن تعذر الفهم على المعنى الحقيقي (لغوي أو شرعي) وظهرت قرينة دالة على أن كلا المعنيين غير مراد صرنا إلى المعنى المجازي".

مثال على التنازع بين المعنى اللغوي والشرعي: اختلفوا في المقصود بالصلاة في قوله تعالى: " **وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً** " هل المقصود بالصلاة هنا المعنى اللغوي أو الشرعي؟ فذهب جمهور الأصوليين إلى أن المقصود هو الحقيقة الشرعية أي الصلاة المخصوصة؛ لأن القرآن هو مصدر الشرعية، والرسول بعث لبيان الشرعيات لا لبيان مفردات اللغة، وذهب غيرهم إلى ترجيح الحقيقة اللغوية أي الدعاء لأنه هو أصل الوضع، والاستعمال الشرعي هو نقل عن حقيقته التي وضع لها، قالوا: والمنقول مجاز، والحقيقة مقدمة على المجاز.

ويجاب عن ذلك: بأن اللفظ لما نقل عن العرف اللغوي إلى العرف الشرعي ترك المعنى اللغوي وصار حقيقة شرعية حيث أصبح متبادرا للفهم عند إطلاقه والعبرة في الحقيقة هو المتبادر منها للفهم كالحال في نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى العرفي، كما سبق أن مثلنا بالقارورة والغائط.

فالصلاة إذا أطلقت في الشرع أريد بها الصلاة ذات الأركان والأذكار المخصوصة أي المعنى الشرعي، كما في قوله تعالى: " **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ** " وقول النبي ﷺ : " صلوا كما رأيتموني أصلي " أو

قوله: " صل فإنك لم تصل " فإنه لم يرد في أي منها المعنى اللغوي "الدعاء"، أما إذا تعدت اللفظة بـ على احتملت المعنيين كليهما وإن رجح المعنى اللغوي وهو " اللين والحنو" وثمرته في حق الله سبحانه "الرحمة"، وفي حق العباد– ملائكة أو بشر – الدعاء وطلب الرحمة والمغفرة، كما في قوله تعالى:" **إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً** " وقوله تعالى للنبي ﷺ : " **وَصَلِّ عَلَيْهِمْ** "، وأكد ذلك قول النبي " اللهم صل على آل أبي أوفى " إذ دعا لهم.

أما النهي عن الصلاة في قوله تعالى: " **وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً** " فقد بينت نصوص أُخر احتمالها للمعنيين واستعمالها فيهما جميعا وعلى السوية، بمعنى أنه لا يجوز للنبي ﷺ صلاة الجنازة عليهم ولا الاستغفار لهم وطلب الرحمة.

كالشأن في لفظة الإيمان ومشتقاتها، فإنها إذا أطلقت في نصوص الشرع قصد بها الحقيقة الشرعية وهي التصديق المخصوص مع الاتباع، كما ورد في غير موضع من القرآن في تفسير الإيمان الحقيقي، ففي سورة الأنفال بعد قوله: " **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ** " قال تعالى: " **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ**..." الآية وذكر فيها من أعمال القلوب والجوارح ما يدل على حقيقة الاتباع ومن ثم سماهم المؤمنين حقا، أما إذا تعدت اللفظة باللام رَجُح المعنى اللغوي وهو التصديق المجرد؛ كما في قوله تعالى: " **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا** " وقوله:" **قُلْ لا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ** " فهو التصديق المجرد أما الاتباع فهو غير مقصود هنا، وقد جُمع المعنيان في قوله: " **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** "، وهكذا بحسب الاستعمال الشرعي فكل الألفاظ الشرعية من صلاة وصيام وحج وإيمان وكفر وغيرها عند إطلاقها فإنها يراد بها المعنى الشرعي ولا يلتفت إلى اللغوي، كما أنه لا يصار إلى المعنى المجازي إلا لأمرين كليهما معا؛ الأول تعذر فهم اللفظ على الوجه الحقيقي، والثاني وجود قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، ومن ثم فإن نفي اللفظ في الاستعمال الشرعي

هو نفي للحقيقة الشرعية وليس نفيا لمعنى مجازي إلا بذات الشروط، ومن هنا ندلف إلى التعارض بين الحقيقة والمجاز.

نفي الحقيقة ونفي المجاز:

مثال: نفي الصلاة في حديث " لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب " وذهب الجمهور إلى أن المنفي هو الحقيقة الشرعية بمعنى نفي صحة الصلاة وإجزائها، وأكدوا ذلك بحديث " لا تجزئ صلاة بغير فاتحة الكتاب "، في حين ذهب الأحناف إلى أن المنفي المعنى المجازي وهو كمال الصلاة، قالوا إنها ناقصة ولكن تجزئ، واستدلوا بحديث " من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج " والخداج النقصان.

ويجاب عليه بأنه: إذا كان هذا الحديث صريح في النقصان إلا أنه لم يتعرض للإجزاء والصحة أي أنه محتمل فيهما وفي غيرهما، في حين أن حديث " لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب " فهو صريح في نفي الإجزاء وعليه يُحمل الحديث الأول لتعدد احتمالاته.

<u>ب- وجوه الترجيح في المشترك اللفظي:</u>

سبق أن عرفنا المشترك اللفظي بأنه اللفظ الموضوع حقيقة لأكثر من معنى بغير ترجيح لأي منها، وذكرنا القاعدة المحددة للمراد بأنه إما أن يُحمل اللفظ على أي من معانيه، فإن تعذر حمله على هذا الوجه وتتطلب الأمر تعيين أحد المعاني لا غيره، فقد يحدده السياق فإن لم يحدده السياق وجب البحث عن مرجحات أخرى من خارج النص، ومن ها هنا ينشأ الاختلاف أو التعارض.

وأشهر مثال على ذلك هو المقصود بلفظة القرء من قوله تعالى: " **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ** " فما هي حقيقة القرء؟.

قال أبو عمرو بن العلاء: العرب تسمي الحيض قرء وتسمي الطهر قرء، فأيهما المقصود في الآية؟ هل هو واحد منهما على التعيين، أم هما

معا؟، ذهب بعض الفقهاء إلى أن المقصود بالقرء في الآية الحيض، واستدلوا بحديث فاطمة بنت حبيش، وقد استحاضت، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال: " إنما هو عرق فانظري إذا أتاك قرؤك فلا تصلي.." ومعروف أن المرأة لا تصلي أيام حيضتها، فعلى قولهم فهن ثلاث حيضات.

ومن رأي أن المقصود بالقرء هو الطهر نظر في روايات حديث عبد الله بن عمر في الطلاق، وقد طلق امرأته حائضا؛ ففي احداها: " مره فليراجعها فإذا طهرت فليطلقها طاهرا " وفي أخرى " فأمره أن يراجعها ثم تستقبل عدتها " أي في طهر، ومن مجموع الروايتين فبالطهر تبدأ وتستقبل العدة فهو قرء محسوب، وعلى قول على هؤلاء فهن ثلاثة أطهار.

وهنا يترجح الرأي الأخير لتعلقه بمسألة الطلاق وليس الاستحاضة، وإن كان لنا رأي آخر لا يتسع المقام لذكره، وما ذكر كاف بالغرض.

<u>جـ - وجوه الترجيح فيما يتعلق بالعام والخاص:</u>

والعام هو لفظ وضع في اللغة ليستغرق كل الأفراد والاحكام التي يصدق عليها معناه من غير حصر، وله صيغ مخصوصة وضعت لهذه الإفادة، فإن وردت مستقلة ولم تأت قرينة تخرج بعضا من أفرادها من الحكم العام فهي حقيقة " لغة وشرعا " في تناولها لكل أفرادها، والحجة قائمة على كل ما يفيده اللفظ، فإن صحبتها قرينة مؤكدة للحكم العام، قُطع السبيل على إرادة البعض منها وهو ما يعرف بالعام الباقي على عمومه، فمن حمل اللفظ فيهما على بعض أفراده فقوله مرجوح ساقط وهنا ليس ثم تعارض، وإنما قد يحدث التعارض بين عمومين مطلقين متباينين في الحكم، أو بين عموم وخصوص من جهة يقابله عموم وخصوص من جهة أخرى.

وإن صحبت اللفظة العامة قرينة تفيد إرادة البعض به كالشأن في التخصيص بالمتصل أو ما في حكمه، فهذا هو العام المخصوص؛ حيث تنتفي إرادة العموم، وهنا يقال يحمل العام على الخاص وليس ثم تعارض، وانما يوجد التعارض إذا استقل نص خاص آخر بحكم العام على سبيل الحصر فيطرح الحكم العام، وسنبين ذلك لاحقا.

وأما إن جاء التخصيص بنص آخر مستقل بحيث يقضي بإخراج بعض افراد العام من حكمه، فها هنا يُحمل العام على ما عدا الخاص، ويُعمل بالخاص في موضعه فحسب، وهنا لا تعارض ولا ترجيح وإنما جمع وتوفيق بمعنى استثناء البعض من الكل.

وهذا يخالف تماما رأي من رأى أن ورود التخصيص على العام يضعف من دلالته فلا يقوى على معارضة النص الخاص، فهلا قال بضعف دلالة النص القاضي بحل جميع البيوع على اعتبار معارضته بما خص منها؛ فهذا بيِّن البطلان.

<u>وإليكم التفصيل مع بيان للحالات التي فهم فيها التعارض:</u>

١- التعارض بين عام وخاص بأن يكون أحدهما حاظر والآخر مبيح أو العكس.. فقد قلنا في ذلك أن رفع التعارض بينهما بالجمع والتوفيق بأن يستثنى الأقل معان من حكم الأكثر معان ولا ترجيح لأحدهما.

مثال: المقابلة بين قوله تعالى: " **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** " القاضي بحل نكاح جميع النساء، في مقابل النصوص القاضية بحرمة نكاح المرأة بنسب أو صهر أو رضاع أو جمع وكذا نكاح المشركة وغيرها، فيجمع بينهما على معنى الاستثناء كما أسلفنا؛ أي حل نكاح جميع النساء إلا من ورد بهن نص يُحرم نكاحهن.

٢- التعارض بين نص عام وآخر خاص حصر الحكم العام في بعض أفراده، وهنا يأخذ حكم التخصيص بالمتصل، أي يُحمل العام على الخاص وينتفى العموم.

مثال: الاستدلال بقوله تعالى: " **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ** "، حيث رأى أبو حنيفة أن الصلاة تجزئ والفريضة تسقط بقراءة أصغر آية من القرآن دون الفاتحة، فرجح دلالة هذه الآية على حديث النبي ﷺ " لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب "، واضطر الى تأويله على نفي الكمال لأنه يرى أن الفريضة لا تثبت إلا بالتواتر، وقد سبق مناقشة هذه الدعاوي، ولكن يجاب هنا على هذا الاستدلال: بأن دلالة الآية عامة تشمل الصلاة وغيرها كما تشمل فاتحة الكتاب وغيرها، في حين أن الحديث عين أم الكتاب وقضى بنفي الصلاة عمن لم يقرأها، فيقدم ما لم يدخله الاحتمال على ما تعددت احتمالاته أو يقال بحمل العام على الخاص.

٣- التعارض بين عمومين مطلقا، فيجمع بينهما على أن أحدهما أخص من الآخر.

مثال المقابلة بين قوله تعالى: " **وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ** "، ورأى فيها البعض حل الاستمتاع بكل ملك يمين ولو كان بالجمع بين أختين.

وبين قوله تعالى في معرض ذكر المحرمات من النكاح:" **وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ** " على أن الآية تقضي بحرمة الجمع بين الأختين ولو بملك اليمين. فأما الشوكاني فرأى أنهما من مشكلات الأصول، وتوقف.

وذهب الطوسي إلى أنهما استويا في التعارض ومن صحة الاستعمال على وجه واحد ولذا وجب الرجوع في العمل بإحداهما إلى دليل، وذهب البعض إلى ترجيح احداهما بمعنى إسقاط الآخر ومنهم الطوسي أيضا فرجح العموم في آية الجمع بين الأختين لأنها واردة لبيان المحرمات فيحرم مطلق الجمع.

ورجح الغزالي بالدليل الأقوى حيث رأى أن آية ملك اليمين استثنى منها عدم جواز التمتع بالأَمَةِ المشركة – كيف؟! – قال : وبالتخصيص ضعفت دلالتها على خلاف الآية الأخرى الأقوى لأنها لم تخصص.

في حين رأى ابن حزم الظاهري، أنه لا وجه للترجيح وإنما يجمع بينهما باستثناء الأقل معان من الأكثر معان؛ فهو يرى أن آية إباحة التمتع بملك اليمين أكثر معان من النصوص التي فيها نهي عن وطء الحريمة بنسب أو صهر أو جمع بين أختين او المشركة أو الصائمة أو المحرمة أو الحائض، قال: فوجب استثناء كل ذلك بالتحريم لأنه أقل معان مما أبيح فتكون على يقين من استعمالنا جميع النصوص.

ونقول: يقصد اباحة كل ملك يمين الاما ذكرته الآية الاخرى، وهذا هو الوجه الصحيح، ففيه الإعمال لكلا النصين وهو أولى من إهمال أحدهما، وحيث أن ذكر الجمع بين الأختين جاء في معرض تفصيل ما يستثنى من الحل فيحمل معنى التخصيص لذلك حمل عليه عموم الإباحة في ملك اليمين.

مثال آخر: المقابلة بين نهيه ﷺ عن الصلاة بعد العصر أو بعد الصبح أو في وقت الزوال، وفهم منه البعض أنه يقضي بعدم صحة أي صلاة في هذه الأوقات حتى لو كانت عن نوم أو نسيان.

وحديث " من نام عن صلاة أو نسيها فليصليها حين يذكرها "، وفهم منه البعض جواز قضاء الصلاة الفائتة عن نوم أو نسيان في وقت تذكرها وإن وافق الأوقات المنهي عنها.

نقول: إن حديث قضاء الفائتة عن نوم أو نسيان قد عين وقت أدائها بالتذكر فحسب، بقوله : " فذلك وقتها " فيخصص عموم النهي لسائر الصلوات في الأوقات المنهي عنها، وقد تأكد ذلك بفعل النبي ﷺ لما شغل عن سنة الظهر وهي مؤكدة في حقه، فصلاها بعد العصر وغير ذلك من الصلوات التي خصت تلك الأوقات.

٤- التعارض بين نصين بينهما عمومان من جهة، وخصوصان من جهة أخرى.

مثال: المقابلة بين قوله تعالى: " **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** "، وبين حديث النبي ﷺ " لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم منها ".

ففي الآية عموم الناس ويتناول الرجال والنساء، وأوجبت عليهم عمل خاص وهو السفر إلى مكان بعينه، في حين أن الحديث خصص بعض الناس وهم النساء ونهاهم عن عمل عام وهو السفر جملة إلى أي مكان بمفردهن فما السبيل؟ هل يمكن الجمع بينهما وكيف؟ أم نقول بترجيح أحدهما بمعنى إسقاط الآخر؟، خاصة وقد شط البعض وادعى أن التعارض تام ولا وجه للجمع بينهما.

أما من جمع فقد رأى أن أحدهما أكثر معان من الآخر فيستثني الأقل معان منه، وقد اختلفوا في أيهما الأكثر وأيهما الأقل.

فقال البعض أن الله أوجب الحج على كل الناس رجالا ونساء حاشا النساء اللواتي لا أزواج لهن ولا ذا محرم، وذهب البعض الآخر إلى تحريم سفر النساء خاصة إلا مع زوج أو ذي محرم إلا أن يكون سفرا أمرت به كالحج أو ألزمته كالتغريب كما في حد زنا البكر.

نقول: ونظرنا فوجدنا أن تحريم سفر المرأة مطلقا إلا مع زوج أو ذي محرم - هذا الشرط - إنما يعني قطع السبيل على وقوعهن في فتنة أو أن يلحق بهن أذى، وهذه العلة واضحة في قول النبي ﷺ : " المرأة عورة إذا خرجت استشرفها الشيطان "، وهذا المعنى آكد حال سفرهن منفردات، لا يستثنى من ذلك حج أو سفر بداعي التغريب أو غيره، والتحريم متعلق بهن، ومراعاة عدم وقوعهن فيه أولى من الامتثال للطاعات، ولكي يؤدين ما نيط بهن من أعمال تستلزم السفر فعلى ولي الأمر – أيا من كان – أن يؤمن لهن سفرهن أو مكان تغريبهن فلا يقع لهن من ذلك شيء.

وقد تأكد ذلك بورود نص جُمع فيه بين الأمرين جاء فيه " أنه ﷺ لما نهى عن أن تسافر المرأة إلا مع زوج أو ذي محرم، قال له رجل من

الأنصار: يا رسول الله إني اكتتبت في غزوة كذا، وإن امرأتي خرجت حاجَّة، فقال ﷺ: حج مع امرأتك.

وشغب البعض فقال بأنه ﷺ لم يلزم المرأة بالعودة، ونقول: إن هذا شأن الزوج أو ولي الأمر لذا توجه إليه الخطاب، وقد منع من الاشتراك في الجهاد وقد اكتتب فيه وتعين في حقه ليلحق بزوجته وقد مضت في سبيلها.

الترجيح بين المطلق والمقيد:

قلنا أن المطلق هو ما دل على واحد لا بعينه كرجل، أو أفراد غير محددين كرجال، والتقييد هو تعيين هذا الفرد أو تحديد تلك الأفراد، إما بوصف أو غاية أو استثناء، مثل رجل مؤمن أو رجال من الإنس.

وكذلك الشأن في الأحكام فهي مطلقة ومستأنفة حتى تأتي قرينة تقيدها.

مثال: إطلاق الحكم في الحديث : من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له"، فاشترط الحديث لصحة الصيام تبييت النية سواء كان صيام الفريضة أو النافلة وقال بذلك البعض، والراجح ماذهب اليه آخرون من أن النفل لا نية فيه استنادا إلى أنه ﷺ كان يقول لبعض أزواجه " هل عندكم من طعام، فإن قالوا لا، قال: إني صائم " فقالوا باستثناء النفل من النية المشروطة في الحديث الأول، اعمالا للقاعدة أنه عند التعارض فيحمل المطلق على ما عدا المقيد، ويعمل بالمقيد في موضعه كالشأن في العام والخاص.

ثانيا: الترجيح بحسب قوة الدلالة ودرجة وضوحها

أ) الترجيح بحسب قوة الدلالة:

قلنا أن النص قد يدل على المعنى بمنطوق العبارة أو مفهومها، فأما المنطوق فقد تكون دلالته صريحة متبادرة للفهم من ألفاظ العبارة ، أو تكون دلالته غير مصرح بها وإنما تفهم فهما لازما دلت عليه إشارة واردة بعبارة النص وبناء على مقدمات قطعية (لازم العبارة).

وأما المفهوم فقد ينبه النص على معنى يتوافق مع ما دلت عليه عبارته حيث يقطع بانتفاء الفارق بينهما أو لأنه أولى بالفهم مما دلت عليه العبارة (مفهوم الموافقة)، وقد يكون المعنى مخالفا للمعنى المنصوص عليه والمقيد بقيد حال زوال ذلك القيد (مفهوم المخالفة)، والأصل ألا تعارض بين كل هذه الدلالات فإن كان ثم فيقدم المنطوق الصريح ثم غير الصريح ثم مفهوم الموافقة ثم مفهوم المخالفة، ألا أن تأتي قرينة خارجية ترجح المتأخر في الرتبة وإليكم البيان:

١- التعارض بين منطوق العبارة الصريح ولازم العبارة (المطابقة والالتزام)؛ فمثال المنطوق الصريح ما ورد في حديث معاذ " إن الله فرض عليكم صدقة في أموالكم تؤخذ من أغنيائكم وترد في فقرائكم "، فدلالته صريحة في أن الصدقة مفروضة في كل مال لغني كبيرا كان أو صغيرا.

وأما اللازم فيفهم من حديث " رفع القلم عن ثلاث.." وفيه " عن الصبي حتى يكبر " وفهم منه الأحناف أن دلالته تستلزم عدم توجه الخطاب إليه، وعدم وجوب شيء عليه.

ويجاب بأن رفع القلم عنه لا ينافي وجوب الصدقة في ماله الصريحة في الحديث الأول والخطاب فيه للأولياء، ويؤيده قول النبي ﷺ " ابتغوا في أموال اليتامى خيرا لئلا تأكلها الصدقة ".

مثال آخر بين المطابقة والالتزام وترجيح اللازم بدلالة خارجية. حديث " من أصبح جنبا فلا صيام له " وهو صريح في عدم جواز صيام من أصبح جنبا، أما الالتزام فيفهم من قوله تعالى:" **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ** " فيفهم منها بالمطابقة حل الجماع في كل أجزاء الليل، وبالتضمين حل وقوعه في آخر جزء من الليل وذلك يستلزم أن يصبح المرء جنبا، فهل يفسد صيامه بفعل أحله الله له؟

نقول: إذا اقتصر الأمر على هذه المقابلة نقدم النص الصريح في الحظر (الحديث) على ما كانت دلالته من لازم العبارة (الآية)، ولكن قد ورد دليل آخر تأكد منه أن هذا الحكم الصريح منسوخ بهذه الآية كما نسخت غيره من الأحكام المتعلقة بالصيام في صورته الأولى وهو حديث عائشة (ض) " أنه ﷺ أصبح جنبا وهو صائم ".

٢- التعارض بين منطوق ومفهوم:

مثلوا للمنطوق بحديث " إذا التقى الختانان وجب الغسل " وفي رواية " وإن لم ينزل " فدلالته صريحة في وجوب الغسل من الإكسال.

في حين حديث " الماء من الماء " فمنطوقه وجوب الغسل من الإنزال، ومفهومه إن لم يكن إنزال فلا غسل، وقد رأوا تعارضا فقدموا الحديث الأول لرجحان دلالة المنطوق على المفهوم، وقد سبق أن قلنا أنه لا تعارض لاختلاف الحالات، فالغسل واجب في كل منهما، ولا مفهوم للثاني لاختلال شرطه إن كان ثم تعارض كما سبق أن بيَّنا.

٣- التعارض بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

مثال حديث " خمسٌ فواسق يقتلن في الحل الحرم؛ الحية والغراب الأبقع والفأر والكلب العقور والحدأة، وقد فهم منه البعض أن قيد العدد يقتضي المخالفة؛ أي عدم قتل سواهن، ومن قال بمفهوم الموافقة يرى أن العدد ليس للتحديد فقد ذكر في غيره ستٌ، كما أن ذكر الخمس في الحديث بالتنوين يعني أن الخمس المذكورات موصوفات بالفواسق بما

يشعر بأن الحكم بالقتل معلل بهذا الوصف فيقتضي ذلك التعميم قتل كل فاسق من الدواب، وهذا المفهوم يتوافق مع العموم في حديث " لا ضرر ولا ضرار " الذي يقضي بقتل كل ما يتحقق منه ذات الضرر ولم يذكر؛ مثل العقرب والوزغ وغيرهم وبذلك تعزز مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة.

ب) الترجيح بحسب وضوح الدلالة:

ذكرنا أن النصوص تتفاوت في درجة وضوح دلالتها – من حيث ورود الاحتمالات عليها – بين ظاهر ونص، ومبين ومحكم.

وقلنا بأن الظاهر قد يحتمل التأويل في حين أن النص لا يحتمله، وقد يحتمل النص التخصيص والمبين لا يحتمله، والمبين قد يحتمل النسخ والمحكم لا يحتمله، وهكذا تتدرج النصوص تصاعديا بحسب هذا الترتيب كما قلنا من حيث ورود الاحتمالات.

وسنمثل للمقابلة بين كل منهم وغيره في حال التعارض الظاهر:

١- المقابلة بين الظاهر والنص: ففي حديث البخاري " الجار أحق بصقبه "، والصقب ما قرب ولاصق الجار، وهو ينص على إعطاء الجار الملاصق الحق بالصقب حين المنازعة مع غيره وهو ما يسمى بالشفعة، ومع ذلك فالحديث يعتبر ظاهر لاحتماله أيضا الشريك المقاسم.

في حين أن الحديث الآخر في البخاري أيضا " فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة "، فهو نص في نفي الشفعة فيما قسم فلا حق للجار، فالأحقية للشريك المقاسم، والنص لا يحتمل معنى آخر وعدم الأخذ به يؤدي إلى إبطال الدليل، وأما الظاهر فيمكن إعماله في باقي محتملاته، فيحمل حق الجار فيما لم يقسم.

مثال آخر: قوله تعالى: " **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ** " ظاهر في تحريم كل تصرف وانتفاع بالميتة سواء لحومها أو جلودها أو شحومها ، في حين

حديث مسلم عن شاة مولاه ميمونة الميتة وقوله " هلا أخذتم أهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟، فقالوا إنها ميتة، فقال " إنما حرم أكلها "، فهو نص في تحريم الأكل وإباحة الانتفاع بالجلد المدبوغ، فيحمل التحريم في الآية على ما عداه وهو بعض ما احتمله الظاهر.

٢- المقابلة بين الظاهر والمبيَّن: قوله تعالى: " **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**.. " الآية ظاهرها إيجاب الوضوء لكل صلاة مع احتماله غير ذلك.

أما حديث بريدة عند مسلم " كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد " فقال له عمر إنك فعلت شيئا لم تكن تفعله، فقال عمدا فعلت"، فبين فيه جواز الصلوات بوضوء واحد فيحمل الظاهر على المبيَّن.

٣- المقابلة بين الظاهر والمحكم: مثاله قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النكاح " **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**.." ظاهر في حل كل ما عدا المذكورات ويدخل فيهن أزواج النبي من بعده، وهو معارض بالآية المحكمة " **وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً**.."، فيحمل الظاهر على ما عدا المحكم.

٤- المقابلة بين النص والمبيَّن: مثال: الحديث " المستحاضة تتوضأ لكل صلاة " نص في وضوئها لكل صلاة نفل كانت أو فريضة، في حين أن الحديث الآخر " المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة " فذكر الوقت بيَّن أن وضوء واحدا في ذلك الوقت كاف لأي صلاة كانت.

٥- المقابلة بين المبيَّن والمحكم: مثال: للمبيَّن كما في الحديث" لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية "، وكان بيانا لمن طلب الهجرة بعد فتح مكة، وقد فهم منه البعض انقطاع الهجرة أبدا، وجاء الحديث " لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار " ليبين أن الهجرة باقية ما توافرت دواعيها، فيحمل المبيَّن على المحكم.

مما سبق رصده من أمثلة على أوجه الترجيح بالدلالة يتبين لنا أنه ليس ثم تعارض، كما أننا لم نذهب إلى الترجيح في أي منها بمعنى إعمال أحد الدليلين وإهمال الآخر، وإنما كان مسلكنا هو الجمع والتوفيق بمعنى حمل ما تعددت احتمالاته على ما لم يحتمل إلا وجها واحدا وبذلك أعملنا الدليلين كلا في موضعه على خلاف من ذهب إلى إسقاط أحدهما كما فعل الأحناف حيث قدموا الترجيح بهذا المعنى الفاسد على النسخ والجمع.

الباب الثاني

اختلاف العلماء
حجمه و حقيقته وأسبابه

هذا الباب يتضمن ثلاثة فصول :

الفصل الأول: حجم الاختلاف بين العلماء

الفصل الثانى:حقيقة الاختلاف

الفصل الثالث:أسباب الاختلاف

الفصل الأول

حجم اختلاف الأصوليين والفقهاء

فى تناولنا لموضوعات الباب السابق رصدنا العديد من اوجه الخلاف فى مسائل الفقه ترجع فى جلها الى اختلاف فى مباحث الاصول سواء المصادرأو القواعد.

وحتى لا يظن ظانٌ أننا نبالغ ونضخم من حجم اختلافاتهم، توهما من البعض أنها من الندرة بمكان بحيث لا يعول عليها ولا يلتفت إليها بالمقارنة بما اتفقوا عليه واجتمعت آراؤهم نحوه، وأننا كنا نتغيا ذلك نتحراه ونتقصاه رغبة منا في تخطئتهم، وبيان فساد مذاهبهم.

فنقول: إننا وإن كنا نرفض ولا نقر بتعدد المذاهب في المسألة الواحدة، ونقطع بأن الله سبحانه لم يرد منا إلا وجها واحدا نتعبده به؛ إما أمرا أوجبه علينا أو ندبنا إليه، أو نهيا عن شيء حرمه علينا، أو حلالا أباحه لنا، وأنه سبحانه لم يرد منا تسليما بجميع تلك الوجوه أو اختيارا لأي منها تيسيرا منه ورحمة بنا كما يدعي البعض، كما لم يرد منا أن نلتزم بواحد منها كما يقتضيه كل مذهب توسعة وإثراءً لمجالات الاجتهاد وبزعم أن كل مجتهد مصيب.

ونؤكد أن كل ذلك باطل لم نبغ إلا بيان بطلانه وإظهار فساده والوقوف على حقيقته واسبابه، وبتجنب أسباب الباطل وسبل التفرق في الدين يظهر الحق ويتضح سبيل الله وصراطه مستقيم الذي بيَّنه لنا نبيه الكريم ﷺ فتركنا على المحجة البيضاء ليلها مضيء ونهارا مشرق لا يخطئها إلا واحد من اثنين؛ إما مجتهد مأجور قد أخطأ عن غير قصد في تقصى أوفهم الدليل، أو معتد موزور قد حاد عمدا عن صحيح الدليل.

وللتدليل على عظم حجم هذا الاختلاف لدرجة لا يكاد يخلو منه مبحث من مباحث الأصول أو مسألة من مسائل الفقه، سنسوق علي كل منهما مثال على النحو التالي:

أولا : مباحث الأصول؛ فما يتعلق منها بمصادر التشريع وخاصة تلك المصادر المزعومة التي افتراها أصحاب الرأي ونسبوها إلى شريعتنا الغراء زورا وبهتانا، فقد اختلفوا فيها اختلافا عظيما، حتى الإجماع، فكما سبق أن ذكرنا عنه في مبحث المصادر المزعومة، فقد قالوا أنه مقدم على كل الأدلة، ولا يعارضه دليل، وحجته قطعية، وكذا الحكم الذي دل عليه مقطوع به ومخالفه كافر أو فاسق ، ورغم ذلك فالقائلين بحجيته لم يتفقوا في مسألة واحدة من مسائله، وقد ذكر الشوكاني في إرشاده عشرين مسالة من مسائل الإجماع، وأثبت الخلاف فيها جميعا من مبدأها الى منتهاها، إلى أقوال متعددة وصل بعضها إلى اثنى عشر مذهبا في المسألة الواحدة، حتى المسائل التي ادعوا فيها الإجماع أثبتنا أن مستندها لم يكن الإجماع وإنما كان النص وقد سبق بيان ذلك[١].

وأما مباحث الأصول التى تتعلق بالقواعد الأصولية فسنعرض لموضوع واحد صارت على نهجه كل موضوعات الأصول، وإنما أفردناه بالذكر لعظم أهميته، فقد أورد الشوكاني في المقصد الرابع من الإرشاد، الأوامر والنواهي، ففي باب الأمر، أورد أحد عشر فصلا لم يخلو واحد منها من اختلافٍ عظيمٍ سنشير إليها دون تحقيق، فلات حين تفصيل.

ففي الفصل الأول، استهله بقوله: اختلفوا في حقيقة لفظ الأمر، هل هو حقيقة في القول المخصوص فقط أم فيه وفي غيره كالفعل؟، وذكر مذهب الجمهور أنه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في الفعل، وزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل، وذهب البعض إلى أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الصفة وبين الشأن، وذهب كل فريق منهم إلى إثبات رأيه وإبطال رأي مخالفه.

وفي الفصل الثاني استهله بالقول: اختلف في حد الأمر بمعنى القول، وساق تعريفا نسبه لجماعة من أهل الأصول، وأتبعه بتخطئة الرازي صاحب المحصول لذلك الحد من وجهين، ثم أورد الشوكاني تعريفا

١- راجع القسم الأول، باب المصادر المزعومة، ثالثا الإجماع.

للمعتزلة، وشفعه برد صاحب المحصول على ذلك التعريف من وجوه ثلاثة، تبعها الرازي بتعريف خاص به، وتعقب الشوكاني رده فبين فساد تلك الوجوه الثلاث، ثم أردف خمس تعريفات أخرى للأمر كلها تستند إلى الحد المنطقي، ونسبها لأصحابها وساق ردود غيرهم عليها ثم اختتم بذكر تعريفه هو وصوبه.

وفي الفصل الثالث، بدأه قائلا: اختلف أهل العلم في صيغة افعل وما في معناها هل هي حقيقة في الوجوب أو في غيره أو فيه مع غيره، فأورد ثمانية أقوال مختلفة، ورجح رأي الجمهور في أنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا، وساق أدلتهم، وتعقب أدلة المخالفين بالرد عليها.

وفي الفصل الرابع ذكر اختلافهم في صيغة الأمر هل هي موضوعة لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة أو الكثرة، أم أنها تقتضي المرة الواحدة أم تدل على التكرار أم أنها للمرة وتحتمل التكرار؟، ومنهم من قال بالوقف، ونسب هذه المذاهب إلى اصحابها.

وفي الفصل الخامس استهله بالقول: اختلف في الأمر هل يقتضي الفور أم التراخي أم بالقدر المشترك بينهما؟، وتوقف البعض واختلفوا فيما ينبغي التوقف فيه.

وفي الفصل السادس أورد اختلافهم في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ وذكر العديد من الأقوال المتباينة في جلها تفصيل مستند إلى قضايا منطقية مختلف فيها.

وفي السابع، بدأه بالقول: اعلم أن الإتيان بالمأمور على وجهه الذي أمر به الشارع، قد وقع فيه الخلاف بين أهل الأصول، هل يوجب الإجزاء أم لا؟ وقد فسر الإجزاء بتفسيرين؛ أحدهما حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به ثم ساق اختلافهم في كل ذلك.

وفي الفصل الثامن قال: اختلفوا في القضاء، هل هو بأمر جديد أم بالأمر الأول، وهل القضاء لازم في كل أوامر الشرع؟ وهل يتعين الزمان؟ ونسب كل مذهب لصاحبه مشفوعا بأدلته عليه.

وفي الفصل التاسع، قال: اختلفوا هل الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟

وفي الفصل العاشر، استهله بقضية منطقية، فقال: هل الأمر بالماهية الكلية يقتضي الأمر بها أم بشيء من جزئياتها على التعيين؟ أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية وعبر عنها بصدق الكلي على جزئياته من غير تعيين، ثم ساق الأقوال المختلفة، وبين أنواع الماهيات ووجودها في الذهن أم في الخارج إلى آخر هذه التشققات.

وفي الفصل الحادي عشر، قال: اختلفوا إذا تعاقبا أمران متماثلان، هل يكون الثاني للتأكيد فيكون الفعل مرة واحدة، أم للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا؟

وهكذا تشعبت وتباينت آراء مذاهب أهل الأصول في كل ما يتعلق بحقيقة الأمر ومراد الله منه، وثمرته بالنسبة للمكلفين، وذهب كل منهم إلى التدليل على حجة مذهبه وفساد مذهب غيره.

وقل مثل ذلك في مبحث النهي، فمسائله تناظر مسائل الأمر، واختلافاتهم فيه هي عين اختلافاتهم في فصول الأمر، مع إيجاز فيه.

نقول: هل يرجى من أصحاب هذه التشققات بيانا شافيا، وتأصيلا قاطعا لعلم يستمد من قواعده الوقوف على أدلة الأحكام الشرعية واستنباط تلك الأحكام منها بلا خلف أو شطط؟

وهل الأحكام الشرعية إلا ثمرة للأمر والنهي الواردين بنصوص الشرع، فواجب ومحرم؟ وهل التكليف إلا ذلك؟ وما عداهما فدونهما ومتعلق بهما وبما اقترن بهما، فإذا اختلف في حقيقة الأمر والنهي ومقصد كل منهما وثمرته في حق المكلف، فعلام يعول الفقيه في استخلاصه للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وقد اختلفوا أيضا في تلك الادلة وأضافوا إليها ما ليس منها، كما تباينت آراؤهم في دلالتها؟

فهل أمام الفقيه إلا أن يلتزم بمذهب بعينه ليسلم من مغبة هذه الاختلافات؟ إلا أن يكون من الفحول الذين أرشدوا إلى تحقيق الحق من علم الأصول!!!

وماذا عساه فاعل المكلف؟ وكيف يكون امتثاله وتتحقق طاعته للتكاليف الشرعية وهو في نظر بعضهم عاص إن خالف مذهبه وأخذ برأي معارضه؟

هذا عن اختلاف أهل الأصول في مسائل من باب واحد أوردناه على سبيل التمثيل لا الحصر، فلم يسلم غيره من الأبواب من مثل ذلك الاختلاف، وإذن فحجم الخلاف عظيم وليس نادرا ولا مبالغا فيه.

والآن مع مثال لاختلافات الفقهاء في مسائل الفقه، وسنكتفي ببعض المسائل في باب الطهارة وهو الباب الذي يستهل به الفقهاء كتبهم، فالطهور هو مفتاح الصلاة وشرط صحتها فلا تقبل صلاة بغير طهور، والطهور أيضا كما أخبرنا نبينا هو شطر الإيمان فإتيانه على غير وجه مفسد للصلاة، وهي عماد الدين، ومن ثم يفسد سائر العمل، ويصبح الإيمان مجرد زعم وبلا حقيقة تصدقه.

ولكن قبل الشروع في البيان يجب أن نوضح أننا نقصد باختلافاتهم ما تباينت فيه آراؤهم وتعارضت بين حظر وإباحة وفرض وندب على وجوه يصعب الجمع بينهما.

كما أنهم اختلفوا أيضا في أمور لا ينبغي الخلف فيها لشدة وضوحها، كاختلافهم في التطهر بماء البحر بين حاظر ومبيح، واختلافاتهم في سؤر الكلب أو الهرة أطاهر هو أم نجس؟، وسنبين ذلك في حينه، ولا نقصد الاختلاف بمعنى التنوع وتعدد الوجوه الجائزة في المسألة الواحدة؛ كمسحه ﷺ رأسه من فضل ماء كان بيديه أو بماء غير فضل يديه، فكل ذلك جائز، وليس اختلاف تضاد كما بدا للبعض، ومن ثم اتخذ بعضهم أحد هذين الوجهين مذهبا وخالفهم غيرهم، وبنى كل منهم على مذهبه القول بطهورية أو نجاسة الماء المستعمل، وهذا أيضا ما ننكره ونعتبره تحريا للخلاف فيما لا خلف فيه.

ولنشرع إذن في البيان، ونستهله بتوضيح لمفهوم الطهارة وهو موضوعنا كمثال على اختلافهم فيما لا ينبغى الخلف فيه:

فالطهر في اللغة كما في المصباح هو النقاء من الدنس والقذر، والطهارة اسم مصدر، طهر تطهيرا وطهارة، وتعني إزالتهما.

وفي الشرع حقيقة الطهارة؛ استعمال المطهرين، الماء أصالة والتراب تبعا أو بديلا على الصفة المشروعة في إزالة النجس أو الحدث، وعن طاهر وطهور في اللغة كما في المصباح؛ فالطاهر يقع على

معنيين، الطاهر خلاف النجس، والطاهر الصالح للتطهر، وطهور للمبالغة على المعنيين، قال ابن فارس: قال ثعلب: الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره، وقال ابن الأثير: وما لم يكن مطهرا فليس بطهور، قال الزمخشري (ماء طهورا) يفهم منه صفة زائدة على الطهارة.

نقول: بعد هذا الإسهاب في بيان وقوع معنى الطهور على معنيين الطاهر والمطهر، فهل يمكن أن يختلف حول أي المعنيين يكون؟ ورغم ذلك فقد وقع، وهو أول ما نبدأ به، ففي كتاب نيل الأوطار، استهل الشوكاني كتاب الطهارة بباب طهورية ماء البحر (ص ١٤)، وبدأه بذكر حديث ابي هريرة قال: سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ " هو الطهور ماؤه الحل ميته " رواه الخمسة وقال الترمذي حسن صحيح، وبعد أن دلل الشوكاني على صحة الحديث، وساق رد ابن الملقن على الوجوه التي يعلل بها الحديث بدأ في شرحه؛ فقال: قوله "الطهور" هو عند الشافعية وأحمد المطهر، وحكى بعض أصحاب أبي حنيفه عن مالك وبعض أصحاب أبي حنيفة أن الطهور هو الطاهر، ودلل الأولون بأن السائل إنما سأل النبي ﷺ عن التطهر بماء البحر لا عن طهارته، وقال الآخرون إنه ﷺ لم يجبهم بنعم – بمعنى أنه لم يجبهم عن التطهر – ورد عليهم صاحب شرح الإلمام أن الإجابة بنعم تجعل استعماله مقيد بحال الضرورة والوضوء فحسب ولا يتطهر به لبقية الأحداث والانجاس، وحال الاختيار.

قال الشوكاني بعد ذكر هذا الخلاف، قال في البدر المنير: في الحديث جواز الطهارة بماء البحر وبه قال جميع العلماء إلا ابن عمر وابن عبد البر وسعيد بن المسيب، وقال: ورُوى مثل ذلك عن أبي هريرة ثم قال وروايته لحديث الباب ترده.

قلت: ولم الزج بأسماء الصحابة لإثبات الخلاف؟ وقد قالوا ما قالوا في شأن أبي هريرة وهو الحال فيما نسب لابن عمر من حديث مرفوع

قال عنه أبو داود رواته مجهولون، وقد روى أيضا حديث الباب، وما ذلك إلا لإثبات وقوع الخلاف حتى بين الصحابة والتأسيس عليه.

وفي (ص ١٨) عنون الشوكاني باب طهارة الماء المتوضأ به، وذكر اختلاف العلماء فيه، قال: ذهب الجمهور إلى طهارة الماء المستعمل في الوضوء، واستدلوا بصبه ﷺ لوضوئه على جابر في مرضه، وتقريره للصحابة على التبرك به كما في حديث أبي جحيفة عند البخاري وفيه " فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به "، وكذا حديث صلح الحديبية وغيره فى هذا الشأن.

قال الشوكاني: وذهب بعض الحنفية إلى أنه نجس واستدلوا بحديث أبي هريرة " لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه "، قالوا البول ينجس الماء، فكذا الاغتسال لأنه ﷺ نهى عنهما جميعا، ورده الشوكاني بأنه أخذ بدلالة الاقتران وهي ضعيفة.

وقالوا أيضا: أن ماء أزيل به مانع من الصلاة فانتقل المنع إليه، وأجابهم الشوكاني بأنه أخذ بالقياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار، وفرق بين مانع هو النجاسة ومانع هو غيرها.

هذا.. وسنكتفي فيما هو قادم من وجوه الاختلاف التي ذكرها الشوكاني في كتاب الطهارة بالإشارة إليها دون تفصيل، رغم أن تحرير الخلاف فيها سهل يسير.

ففي (ص ١٩) عنون باختلاف العلماء في الماء المستعمل وذكر أدلتهم في ذلك، وفي (ص٢٠) ذكر حديث " المسلم لا ينجس " وذكر اختلافهم في زوال طهارة المسلم، وفي (ص٢٤) عنون؛ باب الرد على من جعل ما يغترف منه المتوضأ بعد غسل وجهه مستعملا، وفى (ص٢٥) ذكر اختلاف العلماء في التطهر بفضل وضوء المرأة، وفي (ص٢٩) ذكر اختلاف العلماء في الماء تقع فيه النجاسة، وسنشير فقط إلى مذاهبهم فيه:

فتحت عنوان حكم الماء إذا لاقته نجاسة ساق حديث بئر بضاعة؛ وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، وذكر إجابة الرسول عنه بقوله " الماء طهور لا ينجسه شيء ".

قال الشوكاني: والحديث دليل على أن الماء لا ينجس بوقوع شيء فيه سواء كان قليلا أو كثيرا ولو تغيرت أوصافه، ثم استدرك بقيام الإجماع على أن الماء إذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة خرج عن الطهورية فكان الاحتجاج به على أن الماء لا ينجس بما لاقاه ولو كان قليلا إلا إذا تغير، قال وقد ذهب إلى ذلك ابن عباس وأبو هريرة والحسن البصري وابن المسيب وعكرمة والثوري وداود الظاهري والنخعي ومالك والقاسم والامام يحي ثم قال: بينما ذهب ابن عمر ومجاهد والشافعية والحنفية وابن حنبل واسحاق والهادي وأبو طالب إلى أنه ينجس القليل بما لاقاه من النجاسة وإن لم تتغير أوصافه، إذ تستعمل النجاسة باستعماله، ولخبر الاستيقاظ وخبر الولوغ والبول في الماء الدائم وحديث القلتين، وقالوا إن حديث الماء لا ينجسه شيء مخصص بهذه الأدلة، ثم قال: واختلفوا في حد القليل الذي يجب اجتنابه وذكر مذاهبهم في ذلك والردود عليها.

وفي (ص٣٣) عنون باب أسائر البهائم، وذكر الاختلاف في نجاسة أسائر السباع عموما ثم ذكر اختلاف مالك في نجاسة الكلاب ففي رواية عنه أنه طاهر، مستدلا بقوله تعالى " **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ** " وكذا الترخيص في كلب الصيد والحراسة، رغم حديث الولوغ، حتى سؤر الهرة مع قول النبي ﷺ " إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات " رواه الخمسة وقال الترمذي حسن صحيح، ذكر الشوكاني قول أبي حنيفة أن سؤرها نجس استدلالا بحديث بلفظ " السنور سبع "، وحتى على فرض نجاسة السباع بعامة، فالتصريح بنفي النجاسة عن الهرة مخصص لذلك العموم.

وفي ص٣٦ وما بعدها أبواب تطهير النجاسة، لم يخل باب ولا مسألة من اختلاف، بدء بالثوب يصيبه دم الحيض أو بول الغلام، وكذا عن بول ما يؤكل لحمه والمذي والمني ومرورا بالإناء يلغ فيه الكلب وآنية المجوس والمشركين، والأرض النجسة، وذكر مذاهب العلماء في كل ذلك وكذا تعيين الماء لإزالة النجاسة أو أن غيره يجزئ.

ولعلكم تلاحظون توالي الصفحات والأبواب والمسائل لدرجة تشعر بأنه لم تخلو مسألة من مسائل الطهارة والتطهر من اختلاف، وما يهمنا أن أثر هذا الخلاف أن يتطهر أو تزول النجاسة بما ليس طاهرا أو مطهر، وأن تقع النجاسة مما يظن في شأنه الطهارة فلا تزال، ومن ثم بطلان كل ما ترتب على ذلك من صلاة وغيرها.

وسيطول بنا المقام لدرجة السآمة إذا تعرضنا لعظيم اختلافاتهم في أحكام الغسل وموجباته المختلفة، ولذا سنضرب صفحا عن ذلك ولكن لا نستطيع أن ندع أبواب الوضوء التي لا ينبغي الخلف فيها فليست مسرح لاجتهاداتهم، ورغم ذلك وقع الخلف وسنذكر بعض العناوين التي عنون لها الشوكاني في نيل الأوطار.

بدأها (ص١٣٤) بباب التسمية للوضوء وفيه ذكر حديث أبي هريرة "لا صلاة لمن لا وضوء له "، ثم عنون (ص١٣٥) مذاهب العلماء في التسمية – يقصد حكمها – ونسب الوجوب والفرضية للبعض وسماهم، وقال: واختلفوا في وجوبها مطلقا أم على الذاكر فحسب، ونسب عدم الوجوب والقول بالاستحباب لمن سماهم، وفي(ص١٣٦) عنون استحباب غسل اليدين قبل المضمضة، وذكر حديث ابي هريرة " إذا استيقظ أحدكم من نومه.." ثم عنون اختلاف العلماء في ادخال اليد إلى إناء الوضوء عند الاستيقاظ، وفي (ص١٣٩) عنون باب المضمضة والاستنشاق، وساق حديث عثمان بن عفان في وضوء النبي ﷺ وفيه " فمضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاثا ويديه الى المرفقين ثلاث مرات ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرات إلى الكعبين.." وساق الحديث ثم ذكر اختلاف العلماء في معنى المضمضة والاستنشاق وفي حكميهما؛ الوجوب وعدمه، وعزا كل مذهب لأصحابه ثم تابع شرح الحديث فقال: قوله " ثم غسل وجهه ثلاث مرات " وكذلك سائر الأعضاء إلا الرأس فإنه لم يذكر فيه العدد، قال فيه دليل على أن السنة الاقتصار في مسح الرأس على واحدة وفيه خلاف، ثم ذكر إجماع العلماء على أن الواجب غسل الأعضاء مرة واحدة وأن الثلاث سنة، ثم ذكر اختلافهم في وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء، وذكر أدلة كل من الموجبين والنافيين

للوجوب، ثم تابع شرحه في قوله " إلى المرفقين " وذكر اختلافهم في وجوب غسلهما حسب دلالة " إلى" في الآية هل هي لانتهاء الغاية أم بمعنى مع، وساق أدلة الطرفين ثم تابع قوله " إلى الكعبين " قال وقد اختلف هل الواجب الغسل أم يكفي المسح؟ وقد تركنا تفصيل تلك المسائل لأنه يفضي إلى تطويل يخرجنا عن المقصود.

هذا فضلا عن اختلافهم العظيم في نواقض الوضوء، والحاصل أن الخلاف شمل تقريبا جل مسائل الوضوء وخاصة الأحكام فيها، وثمرته أن من قال بالوجوب يرى في من خالفه أنه غير ممتثل بتركه ما أوجبه الله عليه ووضوءه غير مجزئ، ويبقى السؤال قائما هل توضأ أم لا وكذلك هل انتقض وضوءه أم لا؟

وقل مثل ذلك في الصلاة، وقد سبق أن ذكرنا الاختلاف في حكم قراءة الفاتحة والبسملة والجهر بها وغير ذلك سواء في فرائض الصلاة وأركانها أو في هيئتها وسائر أحوالها، وهل هناك أشنع من الاختلاف في حكم تاركها، أمسلم هو أم كافر؟ حتى غدا الاختلاف هو السمة البارزة في كل قضايا الشرع عقيدة وعملا، ولم يكن متعلقا ببعض القضايا التي يحلو للبعض أن يسميها مسائل خلافية.

بل إن ما استثنى من ذلك هو النذر اليسير، حتى ما قيل أنه معلوم من الدين بالضرورة صار منه ما هو محل خلاف عظيم، وهل هناك أعظم من الاختلاف في الحد الفاصل بين الإيمان والكفر؛ من هو المسلم ومن هو الكافر؟، ألم يتواتر في القرآن لحوق الوعيد بتارك الفرض والمصر على الذنب فلم يستثنى من الوعيد إلا التائب المبدل حسنا بعد سوء في نصوص صريحة قطعية الدلالة ورغم ذلك فقد صرفت عن معانيها وأولت بنصوص تعددت احتمالاتها، أو نصوص فهموها على غير وجهها، أو اقتطعوها من سياقها أو اجتزؤها، أو ردوها لشبهات بدت لهم لا ترقى إلى أن تكون دليل.

ولله الأمر من قبل ومن بعد .

هذا عن حجم الاختلاف، فما هي حقيقته؟

الفصل الثانى
حقيقة الاختلاف

إن قانون الحق الذي قام عليه خلق السماوات والأرض وعليه يتنزل الأمر بينهن يمنع من أن يكون في خلقه سبحانه ذرة باطل، وفي أمره مسحة عبث، ومن الباطل والعبث أن يأمرنا الحق سبحانه بالشيء ونقيضه ويتعبدنا بذلك.

فإن كانت تلك الاختلافات ستفضي إلى تلك النتيجة فهي بلا ريب ليست من أمر الحق، وإنما هي باطل صراح، وهي تحمل بذلك دليل فسادها وعنوان شقاق اصحابها ومفارقتهم لهدي الله " **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ** ".

وبإمعان النظر فيما سقنا من اختلافاتهم يتبين لنا أن الاختلاف الحاصل إن كان في مسائل الأصول فهو اختلاف تضاد بين مثبت ونافٍ، ومقرر ومعارض، فعلى أيهم نعتمد في تقريرنا لتلك المسائل؟، وإن كان في مسائل الفقه فهو اختلاف تباين بين موجب ونادب، وحاظر ومبيح، فبأي تلك الأحكام يقع التكليف؟ إذ لا يمكن الجمع بينهما.

فإذا كان مراد الله منا وجها واحدا نتعبده به، فلا شك أن ما وافقه هو الصواب، وأما باقي الوجوه فلا ريب في خطئها، فالحق في واحد منها، وما عداه من وجوه قادنا إليها مفارقة الهدى باطلة، فلم التعويل عليها أو الإقرار بها؟.

ويجب أن ننبه إلى الفارق بين إمكانية وقوع الخلاف في الوصول إلى مراد الله من الدليل الشرعي، لاعتبارات كثيرة مرجعها الجهد البشري ولا علاقة لها بالنص الشرعي وبين تسويغ الخلاف وتصويبه.

وبالرغم من ذلك فهناك من سلم بالخلاف وسوغه، بل هناك من استطابه وحسنه.. وبيان ذلك على الوجه التالى :

فأما من سوغ الخلاف فيرون أن أغلب أحكام الشرع يمكن الوصول إليها بالنظر والاجتهاد – ويقصدون الرأي – ويرون أن أدلتها في جلها ظنية، ويقصدون أحاديث الآحاد والعمومات والظواهر وكذا أقيستهم الظنية – وإن رأوا علو رتبتها عن سابقيها –، ومن ثم فقد قالوا بأن

مخالفتها أو الاختلاف فيها جائز وسائغ وإن اشتملت على القليل الذي لا يحتاج إلى اجتهاد وهو ما علم من الدين بالضرورة، ويقصدون ما نقل بالتواتر وكان قطعي الدلالة وهو من الندرة بمكان.

ونجيب عن ذلك فنقول:

أما بخصوص نصوص الشرع فأيا كان طرق ورودها أحادية أو متواترة فهي من الذكر المحفوظ، وليست كأخبار الناس، فمن بين سبل حفظها أن هيأ الله لها من تعهد بنقلها، ووضع الضوابط التي تصونها وتمييز مقبولها عن مردودها، وتضمن بقاء صحيحها فلا تضيع شريعة تعبدنا الله بها، وأماط اللثام عن ما دُس فيها مما ليس منها فلا نتعبده سبحانه بغير شريعته، فسلمت نصوص الشرع مما قد يظن بها وتأكدت حجيتها.

فلا عذر إذن لمن قلل من شأن أحاديث الآحاد – وجل الشرعية واردة من طريقها – ذلك الذي شكك في حجيتها واضعف من تأثيرها سواء في التأسيس للأحكام، أو بيانها لغيرها أو معارضتها له نسخا أو تخصيصا أو تأويلا، وقدم عليها قواعده الظنية الباطلة.

وأما بخصوص العمومات والظواهر، ودلالتها كما يقولون ظنية، لذلك كانت مسرحا لاعمال قواعدهم الظنية بها تخصيصا وتأويلا، فنقول: إنه وبعد كمال التشريع وانقطاع الوحي، فلم يعد من سبيل لتخصيصها أو تأويلها، فبقيت دلالتها مقطوع بها، وسلمت من احتمال تخصيصها أو تأويلها، وقد سبق أن دللنا بقوله تعالى" **وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ..**" فلم تخص وبقى الحكم لازم لكل مشرك كتابي كان أو غيره، في مقابل " **وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ..**" وقد استثنى منها الكتابيات بنص وبقيت دلالتها فيما عداهن مقطوع بها وليست مظنونة، وقد أبعد النجعة، وبالغ في الشقاق كل من رد بقواعده الظنية تلك النصوص آحادا كانت أو عمومات وظواهر، وقدمها عليها في الدلالة، بل وجعلها مخصصة للعموم، ومؤولة للظاهر بل وناسخة للنص فقد قدم ظنونه وهي أكذب الحديث على الخبر الصادق وما قامت به الحجة.

وأما من استطاب الخلاف وصوبه فيرون أن كل مجتهد مصيب، وأن اختلافاتهم يسر ورحمة، ويجاب على ذلك بالآتي:

أما القول بأن كل مجتهد مصيب، فهو مردود بقول النبي ﷺ :" إذا اجتهد الحاكم فأخطأ.." حيث يثبت هنا خطأ البعض، ولا ينبغي متابعته في خطأه، وإلا لحقنا بمن قال عنهم النبي ﷺ :" بل أحلوا لكم الحرام وحرموا عليكم الحلال فاتبعتموهم.."، وأيضا قال النبي ﷺ :" القضاة ثلاثة، قاضيان في النار.." ولا يلج النار من كان مصيبا.

وأما القول بأن الاختلاف يسرٌ من حيث يجوز للمقلد والمستفتي العمل بأي من وجوه الخلاف، كل بما يناسبه وتيسر له ولا وزر عليه فقد القى تبعة الفتوى – إن كان ثمة تبعات – في عنق من قلده.

فنقول: إن هذا هو عين التعبد بالاشتهاء واتباع هوى النفس، وهو قرين ظنون سابقيهم، وقد جمعهما ربنا سبحانه بقوله: " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى** "، وما اختلفوا إلا لمفارقتهم هدى الله كما قال عز من قائل:" **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** ".

وأما القول بأن اختلافهم رحمة، فهو منافٍ لقوله تعالى: " **وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ** "، فقد جاء هدى الله بالرحمة والبيان، ولحسم الخلاف لا لتسويغه وتصويبه، قال تعالى:" **وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** "، وقال تعالى في سورة يونس:" **وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا..** " ثم قال في سورة البقرة:" **فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمْ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ".

فهُدى الله وصراطه المستقيم فضلا عن كونه مبرأ من كل خلف، هو وحده سبيل حسم كل خلاف، وما اختلفوا إلا بسبب ما استحدثوه من مصادر للتشريع فارقوا بها هدى الله، كما ورد في صحيح السنن من حديث العرباض بن سارية قول النبي ﷺ " وسترون بعدي اختلافا شديدا

فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة "، وهنا يحذرنا من الخلاف ومظانه، وقد سبق أن بيَّنا المقصود بسنة الخلفاء التي لم تفارق سنة نبيهم إلا من حيث التطبيق والتنفيذ، وليس منها القول بالرأي أو استحداث مصادر يُشرع من خلالها، لذلك فقد حذرهم النبي من كل مستحدث في الدين، فهو باطل مردود.

وهل يدلنا نبي الرحمة وهو في سبيله لدرء الخلاف إلى إضافة مصادر أخرى للتشريع تعظم من هذا الاختلاف وترسخه في الأمة؟، وهو الأمر الذي لم يحسمه ويدرأه عنها في زمن النبوة إلا وحدة التشريع.

كما أن المولى سبحانه قد استبعد أولي الأمر وفي طليعتهم الخلفاء الراشدين من أن يكون لهم شأن في حسم الخلاف ودرء التنازع حين قال جل شأنه: " **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** "، بل وبين أنه سبحانه هو وحده الحَكَم في كل خلاف فقال تعالى: " **وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**.." والآية عامة في كل خلاف، حتى لا يقول قائل بأن الخلاف المذموم هو اختلاف الناس تجاه الحق بين مؤمن وكافر، وليس الاختلاف في قضايا التشريع بين حل وحرمة، فقد خاطب الله سبحانه المؤمنين فقط بآية النساء السابقة والتى علق فيها إيمانهم على العودة الى الكتاب والسنة لحسم الخلاف، فبعد أن أوجب عليهم الطاعات بين لهم سبيل حسم اختلافاتهم فيها ، ويتأكد ذلك في آيات سورة الأنعام من أول قوله تعالى:" **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ**.." التي فصلت ما حرم الله وأحل، وبينت صراط الله المستقيم في ذلك، ثم عقبت عليه بالقول: " **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**.."، فهل هناك رحمة ترجى في مخالفة هدي الله وصراطه المستقيم الذي شرعه لنا، واتباع سبلا شتى في ذلك؟، وكذلك يقول تعالى في شأن من أراد أن يحيد عن حكم الله أو يتحايل عليه " **وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً** "،

وهى أمور متعلقة بالحل والحرمة، ثم قال بعدها " **وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً** " فسبيل المؤمنين واحد اعتقادا كان أو عملا.

هذا.. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن بعض من صوب الخلاف واستطابه يركنون في ذلك إلى ما نسبوه إلى الصحابة، من أنهم قد وقع الخلف بينهم ولم ينقم بعضهم على بعض.

وقد سبق أن ذكرنا الوجوه التي وقع فيه الخلف بين الصحابة أو الفتوى بخلاف النص الخاص بالواقعة، وذلك في معرض ردنا على شبهات أهل الرأي لإثبات حجية رأي الصحابي، ونجملهما في الآتي:

١- أن يكون سبب الخلاف أنهم لم يقفوا على النص الخاص بالمسألة؛ كما في مسألة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وكان ابن عباس يخالف فيها بقوله أنها تعتد بأبعد الأجلين، وكلاهما منصوص عليه، ولم يبلغه حديث سبيعة الأسلمية، أنها لما وضعت حلت، فلما بلغه أفتى به، ورغم ذلك فقد اعتمدوا رأيه السابق مذهبا يفتى به ونسبوا له قولين في المسألة، وما ذلك إلا لتسويغ الخلاف وترسيخه.

٢- وقد يكون سبب المخالفة نسيان النص أو الغفلة عنه أو لعدم التثبت به وقد مثلنا لذلك بمواقف عدة صاحبها الفاروق عمر منها مسألة تحديد المهور، وكذا مسألة التيمم وقد خالف فيها عمار، ومسألة المبتوتة وخروجها من بيتها مستدلا بالآية " **وَلا يَخْرُجْنَ..** " وخالفته عائشة لحديث فاطمة بنت قيس وأذن الرسول لها بالخروج.

٣- أن يكون سبب الخلاف هو تعدد النصوص في المسألة بطريقة تشي بالتعارض، فيأخذ كل منهم بمقتضى النص الذي وصل إليه، ولم تكن النصوص قد جمعت ودونت، وأوردنا في ذلك مسائل عدة، وحررنا الخلاف فيها ضمن موضوعات تعارض النصوص فلا حاجة لتكرارها.

٤- وقد يكون الخلاف الواقع خلاف تنوع وتعدد وليس تباينا وتضادا، ومثلنا لذلك بحديث الصحابيين اللذين حضرتهما الصلاة في سفر وليس معهما ماء فتيمما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، وصوبهما النبي ﷺ.

٥- وأيضا قد يكون الخلاف الواقع خلاف تضاد، ولكن الخطب جلل ولا مجال للمؤاخذة، فالأمر متعلق بمفاجأة العدو، وعنصر الوقت حاسم، كما في حادثة بني قريظة ونهى الرسول عن الصلاة إلا بها، وكل من الفريقين استند إلى النص، فالأولون تمسكوا بعموم النهي وصورة فوات الوقت داخلة فيه، والآخرون معهم الدليل الذي يخرج فوات الوقت عن العموم وهو الخوف من حبط العمل، وهذه الواقعة هي عمدة القوم في تسويغ الخلاف بل وفي القول بجواز مخالفة النص.

وغير ذلك من الوجوه، وفي كلٍ كان الصحابة رضوان الله عليهم هاجسهم ألا يقعوا في مخالفة النص أو أن يقع بينهم خلف، ولم يكن مقصدهم أن يجعلوا للرأي سبيل في إثبات شرع أو إحداث دين.

وآخر ما نذكره عن حقيقة الاختلاف بين العلماء، أننا نلاحظ في جل الاختلافات أن هناك تفرد وتميز للأحناف بكل قول شاذ خالفوا فيه الجمهور على اختلاف مسماهم، أو كانوا القاسم المشترك في كل خلف، ولم لا؟، فزادهم من النصوص يسير وقد قللوا من شأن الكثير منها ووضعوا من القواعد ما يحد من قبولها، واستعاضوا عن ذلك بتبنيهم القول بالرأي في دين الله، وبما استحدثوه من مصادر للتشريع، وبما أرسوه من قواعد منطقية، ولا نقصد هنا الإلقاء باللائمة أو الحكم بالتأثيم على من اجتهد فأخطأ- فلذلك موضعه- وإنما قصدنا الإشارة إلى أن معظم أسباب الخلف كانت قواعدهم هي القاسم الأعظم فيها.

وعلينا الآن أن نشرع في معرفة أسباب الاختلاف أو الخطأ في الفتوى أو التأصيل.

الفصل الثالث

أسباب الاختلاف

بيَّنا فيما سبق أن وحي السماء متمثلا في نصوص القرآن والسنة هو مصدر التشريع الوحيد، يقول تعالى :" **اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ** "

وذكرنا أن هذا الوحي قد جاء أيضا لبيان حقيقة الاختلاف، قال تعالى:" **وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** "، وفضلا عن كونه المرجع في حسم كل خلاف، لقوله تعالى:" **وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ..**" وقوله تعالى:" **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ..**" فقد جاء مبرأ من كل خلف لكونه " **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ..**"، وضامنا لعدم وقوعه إن تمسكنا به وأعرضنا عن غيره، لقوله تعالى:" **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**" .

ومن ذلك يتبين لنا أن السبب في كل خلف إنما مرده؛ إما العدول عن وحي السماء والاستناد إلى غيره (فساد المصدر)، أو سوء التدبر فيه (فساد القواعد المتبعة في استنباط الأحكام).

أي أن من الأسباب ما هو متعلق بالاختلاف في مصادر التشريع ومنها ما هو متعلق بالاختلاف في القواعد الأصولية.

إلا إن أعظم اسباب الاختلاف يرجع فى الاساس الى استمداد علم اصول الفقه ذاته،ولذا سنستهل به تلك الاسباب.

اولا: الاسباب المتعلقة باستمداد علم الاصول

إن الآفة الكبرى التي قادت إلى العدول عن صحيح الدليل، وأدت أيضا إلى فساد الاستدلال تتمثل أساسا في استمداد علم أصول الفقه ذاته، واقحام علوم الأمم البائدة في التأسيس له كعلم الكلام (المنطق اليوناني)، وسنشرع في بيان ذلك:

يقول الشوكاني في مقدمة كتابه إرشاد الفحول عن استمداد علم أصول الفقه: فأما استمداده فمن ثلاثة أشياء: الأول علم الكلام، والثاني هو اللغة العربية، والثالث الأحكام الشرعية.

والجدير بالذكر أن الشوكاني - وهو من علماء الأصول المتأخرين (توفى ١٢٥٠هـ) - قد نهل في كتابه هذا من البحر المحيط للزركشي (ت٧٩٤)، وهو الكتاب الذي اجتمعت به أطراف علم الأصول على طريقة المتكلمين من المعتزلة والأشعرية، وسنبين ذلك لاحقا.

وأما الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وهو أحد الخمسة الكبار الذين لهم اليد الطولى في تأسيس طريقة المتكلمين وبسطها، وهم " القاضي الباقلاني بكتابه التقريب والإرشاد، والقاضي عبد الجبار بكتابه العهد، وإمام الحرمين الجويني بكتابه البرهان، وأبو الحسن البصري بكتابه المعتمد، والغزالي بكتابه المستصفى"، وكان الغزالي خاتمتهم واجتمعت لديه زبدة كلامهم، فيقول في كتابه المستصفى عن المنطق " أنه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا "، وقد رفع من قدر هذا المنطق لدرجة أن جعله منهجا حاكما، وأول به مراد الله عن القسطاس المستقيم في القرآن بأنه هو المنطق، وأن الصيغ المنطقية – سنذكرها لاحقا - هي الموازين الخمس التي استعملها القرآن في الجدال.

وأيضا فقد استهل ابن قدامة الحنبلي كتابه في الأصول روضة الناظر والذي يعتبر تهذيبا للمستصفى، بمقدمة منطقية بيَّن فيها أهمية علم الكلام في تقرير الأصول، ثم بسط الكلام عن استعماله في إدراك حقيقة الأشياء عن الطريق الحد والتعريف (التصور)، وكذلك في إقامة البرهان بالقياس المنطقي (التصديق)، وهما حجرا الاساس فى المنطق وعلم الكلام.

وهكذا كان شأن غيرهم من مؤلفي كتب الأصول على طريقة المتكلمين، وقبل أن نقف على تأثير هذا المنطق على هذا العلم الشريف، سنذكر سردا تاريخيا موجزا عن نشأة وتطور علم أصول الفقه:

يعد أول كتاب صُنف في أصول الفقه هو الرسالة للإمام الشافعي (ت٢٠٤)، وقد اعتمد في منهجه أسلوب السؤال والجواب وتقرير

المسائل والتدليل عليها، واقتصر الأصوليين من بعده - من اتباع مذهبه - على شرح الرسالة أو الاقتباس منها أو الرد على المخالفين لمنهجها.

وهناك مؤلفات أخرى للأصوليين الشافعيين انتصرت لمذهب الشافعي في الأصول وسارت على أصول فقه المحدثين، وانتقدت طريقة المتكلمين والحنفية على وجه العموم، منها كتاب الفقيه والمتفقه للحافظ المحدث الخطيب البغدادي (ت٤٦٣)، وكتاب قواطع الأدلة للسمعاني والذي رد فيه على كتاب تقويم الأدلة للدبوسي الحنفي (ت٤٣٠)، وكذا كتاب التنقيح للسهروردى (ت٥٨٧).

وكان في مقابل ذلك مدرسة أخرى للأحناف اعتمدت منهجا مغايرا؛ وهو استنباط القواعد الأصولية من مجموع الفروع الفقهية المتشابهة لتحويلها إلى قواعد كلية، ومن ثم استعمال تلك القواعد العامة في التدليل على المسائل الفرعية؛ أي استعمال الهيكل العام لقياس التعدي المنطقي لارسطو للانتقال من العام إلى الخاص، وهو الأسلوب الذي اعتمده مؤسسو المذهب، ولم لا؟ فإمامهم كما يذكر عنه الخطيب البغدادي في كتاب (ترجمة الإمام الأعظم)، يقول البغدادي عنه " فنظر في علم الكلام وبلغ فيه مبلغا يشار إليه بالأصابع، وأُعطي فيه جدلا فمضى عليه زمن به يخاصم وعنه يناضل حتى دخل البصرة وكان فيها نيفا وعشرون فرقة، وكان ينازع به أولئك الفرق لأنه كان يعد علم الكلام أرفع العلوم وافضلها لكونه في أصول الدين"!!

وحتى لا يشكك البعض في تزامن انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي مع عصر الإمام ودرايته به، سنذكر نبذة مختصرة عن الفترة التي انتقل فيها المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي.

يذكر د. علي النشار في كتابه مناهج البحث عند منكري الإسلام ص ١٩، أن الباحثين أجمعوا على أن أول ما عرف المسلمين من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق، ويقرر د. محمود قاسم في كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث، أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري، وبدأ المترجمون في نقل كتبها إلى العربية ثم تتابعت

حركة الترجمة وأخذت صورة رسمية في الخلافة العباسية، ويدلل على ذلك بالآتي:

١- ما اشتهر عن أن خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥هـ) أمر بعض الفلاسفة اليونانية الذين كانوا ينزلون مصر لترجمة المنطق والفلسفة إلى العربية، وطبقا لما ينقله ابن النديم في كتابه الفهرست، أن هؤلاء الفلاسفة اليونانيين قد تفصحوا في العربية، وأن عملهم هذا يعد أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة [١].

٢- ما ذكره ابن كثير في تاريخه أن علوم الأوائل – العلوم الفلسفية ومنها المنطق – دخلت بلاد المسلمين في القرن الأول، لكنها لم تكثر فيهم وتنتشر بسبب الموقف المنهجي للمسلمين تجاه هذه العلوم.

٣- ما أكده د. النشار في مناهج البحث عن وجود صلة علمية بين علماء المسلمين والآباء المسيحيين واصحاب الكنائس والأديرة في بلاد الشام وما بين النهرين في هذا العهد، ونقاشهم للعقائد المسيحية التي تأثرت بالمنطق والفلسفة الرواقية، وكانت تلك المؤسسات بمثابة مجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان، ويدلل على ذلك بوجود مؤلفات سريالية من مخطوطات هذا العهد فيها جانب كبير من نقاشات دارت بين الطرفين، كما أن البحث في حياة بعض هؤلاء الآباء المسيحيين أمثال يوحنا الدمشقي (ت ١٣٢) وغيره يدعم هذه الفكرة.

ويؤكد د. محمود قاسم أنه وإن عزى البعض إلى عبد الله بن المقفع (ت١٣٩) كاتب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، أنه صاحب أول ترجمة لكتب أرسطو (المقولات والعبارة والقياس)، إلا أنه قد ثبت مؤخرا أن هذه الكتب ما هي إلا تلخيص لشرح كتب أرسطو، أي أنه لخصها عن شروح ترجمت قبله فوضعها هو في عبارة سهلة قريبة المأخذ. [د. النشار-السابق٢٤٠]

ولما كانت حياة الإمام قد امتدت من ٨٠هـ وحتى ١٥٠هـ، فهو بلا ريب قد عاصر ترجمتها، ولا يبعد اطلاعه عليها، الأمر الذي رواه الخطيب البغدادي عن زفر بن الهذيل تلميذ الإمام، قال: " سمعت أبا

١- صون المنطق ص١٢ للسيوطي.

حنيفة يقول تعلمت الفقه وعلم الكلام حتى صار يشار إليّ بالأصابع ". هذا.. وقد كان اقحام المنطق في علم الأصول في أول الأمر على استحياء وهو ما قد يلمس في كتب الأصول الأولى للحنفية التي سارت على ذات النهج مثل رسالة الكرخي (ت-٣٤٠)، والأصول للجصاص الرازي(ت٣٧٠هـ)، وأصول البزدوي، وتقويم الأدلة للدبوسي (ت٤٣٠)، وكذلك اصول السرخسي.

إلى أن جاء القاضيان أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣) وهو من أكبر أئمة الاشاعرة وناشر مذهبهم بكتابه التقريب والإرشاد، والقاضي عبد الجبار(ت٤١٥) وهو من ائمة المعتزلة المتأخرين بكتابه العهد، ولهما باع كبير في علم الكلام، فكانا بحق المؤسسين لطريقة المتكلمين في علم الأصول، ثم تتابع على كتابيهما مريدوهما من شتى المذاهب وخاصة الشافعية، ولم يعد من بعدهما لأصل المذهب تأثيره على توجه علماء الأصول، وإنما اصطبغت مؤلفاتهم بطريقة المتكلمين وصارت نهجا لهم جميعا على الرغم من اختلاف مذاهبهم.

وإليكم بيان لتتابع العلماء على طريقة المتكلمين التي اسس لها القاضيان السابق ذكرهما([1]): أما عن كتاب العهد للقاضي عبد الجبار، فقد شرحه تلميذه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) في كتابه المعتمد، واستفاد من كتاب المعتمد الكثير من الأصوليين منهم القاضي أبو يعلى(ت٤٥٨هـ) في كتاب العدة، وتلميذه أبو الخطاب(ت ٥١٠هـ) في كتابه التمهيد، وأبو الوفاء بن عقيل (ت٥١٢هـ) في كتاب الواضح، وضمنه فصولا في صناعة الجدل، ومن تلاميذه ابن برهان (ت٥١٨هـ) وكان حنبليا ثم انتقل إلى الشافعية، وقد لازم الغزالي وخلفه في تدريس الاحياء، وله كتاب الوصول إلى الأصول وهو مستمد من كتاب المنخول للغزالي وكتاب البرهان لشيخ الغزالي إمام الحرمين.

وأما عن كتاب التقريب والإرشاد للقاضي الباقلاني فقد أخذ منه إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨) كتابيه التلخيص والبرهان وله ايضا متن الورقات في الأصول وقد تتابع على شرحها أصوليون كُثر، وشرح

١- هذا السرد مختصر بتصرف عن الدكتور محمد بن حسين الجيزاني.

البرهان اثنان من المالكية المازري (ت٥٣٦) في كشف ايضاح المحصول، والإبياري (ت٦٤٦) في التحقيق والبيان.

أما أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) تلميذ الجويني، وقد استفاد من كتب شيخه ومن كتب الباقلاني والقاضي عبد الجبار في تأليف كتابيه المنخول وتهذيب الأصول، ثم انتقى منهما كتابه المستصفى.

ويعد كتاب روضة الناظر لابن قدامه الحنبلي تهذيبا للمستصفى وقد تتابع عليه كثير من أصول الحنابلة شرحا وتلخيصا منه البعلي والطوخي والكتاني وغيرهم.

أما عن أهم هذه الكتب في التأصيل لمذهب المتكلمة، فيقول ابن خلدون في مقدمته " وكان من أحسن ما كتب المتكلمون، كتاب البرهان للجويني والمستصفى للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لتلميذه أبي الحسين البصري وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن واركانه ".

ولم يذكر كتاب الباقلاني لأنه قد تضمنه كتاب الجويني البرهان، و كتاب الغزالي المستصفى، ثم جاء بعد الغزالي فحلان كبيران من المتكلمين لخصا تلك الكتب الأربعة هما الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) فألف كتاب المحصول لخص فيه المستصفى والمعتمد، ولقد استفاد من المحصول كثير من الأصوليين منهم الأرموى والاصفهاني وغيرهم، والفحل الآخر سيف الدين الآمدي (ت ٦٣٠هـ) في كتاب الإحكام في أصول الأحكام وقد أخذ معظمه من منخول الغزالي.

ثم كانت هناك مؤلفات جامعة للعديد من تلك المصنفات الأصولية مثل جمع الجوامع للتاج السبكي(٧٧١) وشروحه ومختصراته، وأيضا البحر المحيط للزركشي (ت٧٩٤) وهو من شراح جمع الجوامع.

ومن الأصوليين المتأخرين الإمام الشوكاني، وقد نهل في كتابه إرشاد الفحول من البحر المحيط، وقام تلميذه صديق حسن خان(ت ١٣٠٧)باختصاره في حصول المأمول.

وهكذا اجتمعت أطراف علم الأصول على طريقة المتكلمين الذين لهم قدم راسخ في علم الكلام، بعد أن نهلوا جميعا من روادهم من المعتزلة

والاشاعرة، وبخاصة الغزالي، يقول عنه ابن تيمية" في مجموع الفتاوي (١٨٥/٩) :" وبسببه (الغزالي) صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا ".

وهكذا يتبن لنا كيف انحرف المتكلمون بهذا العلم الشريف، وكيف كان تواصل القول بينهم وتتابعهم عليه، وكأنهم تواصوا به ليفسدوه ويهدروا من قيمته وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ولكنه الهوى وحب التميز.

والآن حان الحين للكلام عن حقيقة المنطق، وموقف العلماء منه، بل وزهد أهله فيه، وكذلك اثره على علوم الشريعة عامة وعلم الأصول خاصة.

حقيقة المنطق

وأثره على علوم الشريعة عامة وعلم الأصول خاصة

إنه لمن المعلوم للمتابعين لنشأة علم المنطق وتطوره، أن الفكر المنطقي وليد بيئة استهوت الجدال، وكانت الخطابة في ذلك الوقت نوعا من المتعة واللهو الشعبي، يحكم الجمهور فيها بين المتنازعين، ويقضي لأكثر الخطباء تأثيرا، وأشدهم براعة في الحجج، وإن لم يكن أقربهم إلى الحق.

وقد كانت الفلسفة هي البضاعة الرائجة لديهم، وهي نوع من المعارف من نتاج الجهد العقلي البشري المتراكم بغرض البحث في حقائق الأشياء، وبمقتضاها فإن الفلاسفة يرون أن لكل موجود ذات هي حقيقته، وله أيضا صفات عارضة لا تدخل في حقيقته، ويقولون أن حقيقة هذه الذات ثابتة وإن اختلفت العقول في إدراكها، وقد ظهر آنذاك المنهج السوفسطائي المشكك في كل المعارف السابقة، والمنكر لحقائق الأشياء، فالسوسطائى يرى أنه من العسير إن لم يكن من المستحيل إدراك حقيقة الذات، فلا شيء يثبت إلا بالنسبة لغيره، وما أثبته الفلاسفة فالاحتمال قائم بأن نفيه أولى والعكس صحيح.

فكان السوفسطائي يعضد وجهة نظره حتى تبدو في مظهر اليقين، ثم ينقلب لينقضها ويبرهن على صدق نقيضها، فالفرد عندهم هو مقياس كل شيء فما يراه حقا هو كذلك، وإن رأى كل الناس عكس ما يراه.

وكانت نقطة البدء في حججهم هذه وخطبهم هو الاعتماد على الآراء السائدة الغامضة التي يُسلم بها الناس دون نقض لاستنباط بعض الآراء الجزئية التي يريدون اقناع الجمهور بها؛ أي الانتقال من العموميات إلى الجزئيات.

وهذه الطريقة هي التي أوحت لأرسطو بهيكل القياس في الانتقال من العام إلى الخاص، وإن اعتمد ارسطو على مقدمات يراها يقينية.

وبدأ محاولته للبحث عن حقيقة شيء ما، بوضع تصور كلي في الذهن يعبر عن الأفراد التي يتناولها هذا الشيء، ثم وضع موازين أو

صيغ كلية تعبر عن حقيقة الشيء وصفاته، وتميز أفراده عن سواهم ومنها يتألف مفهوم الشيء وبها يعرف ويحد؛ فالتعريف أو الحد وهو الركن الأول من منطق أرسطو هو وسيلته لإدراك حقيقة التصور والبحث عن ماهية الشيء، وهو في عرف المتكلمين الإسلاميين هو القول الشارح لحقيقة الشيء.

وأشهر مثال لفهم التعريف أو الحد وفقا للتعريف المنطقي هو تعريف الإنسان حيث قرر أرسطو أن الأفراد والأعيان مثل زيد وعمرو وغيرهم ما هي إلا أجزاء لوجود كلي أكبر (الإنسان)، فالإنسان هو لفظ يعبر عن شيء في الذهن "كيان عقلي" او "تصور" يريد تعريفه وإدراك ماهيته، ولأنه كما يراه فكرة كلية فقد اختار للتعبير عنه صيغة كلية هي (النوع).

فالإنسان إذن نوع ضمن عدة أنواع يشملها كيان كلي أكبر هو (الحيوان) وعبر عنه بالصيغة الثانية (الجنس).

ولما كان النوع (الإنسان) يصدق على مجموعة من الأفراد لهم وجود خارج الذهن ومشتركين في صفات تخصهم وتفصلهم عن غيرهم ممن ينتمون إلى الأنواع الأخرى التي يشتملها الجنس، فقد عبر عن الصفات المميزة لهم بالصيغة الثالثة (الفصل)، ورأى أنه النطق في الإنسان، فهو صفة ضرورية لازمة له ومميزة له عن غيره.

هذا بالإضافة إلى أن لهم صفات أخرى غير لازمة فوجودها عرضى، منها ما هو مشترك بينهم وغيرهم كالأكل والحركة وسماها (العرض العام)، ومنها ما اختصوا به كحمرة الخجل وبياض الشيب وسماها (الخاصة)، فهذه هي الصيغ الخمس؛ النوع والجنس والفصل والعرض العام والخاصة.

إذن فالجنس يضم أنواعا، والنوع يضم أفرادا، والفصل يميز الأنواع عن بعضها بتحديد صفات النوع الضرورية التي يعبر بها عن مفهوم هذا النوع وبها يعرف.

فالتعريف أو الحد للنوع يتم بالجنس المحدد للماهية، ويضاف إليه الفصل المميز للنوع عن غيره ، فقد عرفوا الإنسان بأنه حيوان ناطق، بإضافة الفصل إلى الجنس.

وعلى هذا فكل أفراد النوع المعرف متماثلة في هذه الماهية، لأن الفصول والأنواع والأجناس لا تقبل التفاوت في الشدة أو الضعف، ولا تقع على ما تقع إلا وقوعا مستويا وهذا من شروط الحد التام، ومن شروطه ايضا أنه يجمع ويدل على كل أفراد المعرف ويمنع ما عداه، أى يكون جامعا مانعا، ومن شروطهم أيضا ألا يعرف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة باستعمال السلب؛ كتعريف الحركة بأنها ليست السكون، ومن الشروط أيضا ألا يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به، وعليه فتعريف النبي ﷺ للإيمان بقوله " أن تؤمن.."، وتعريف رب العزة للمؤمنين بقوله: " إنما المؤمنون الذين آمنوا.." هو منتقد لديهم فهو في نظرهم يستلزم الدور.

ولننتقل إذن من التعريف الذي هو وسيلة إدراك (التصور) إلى القياس الذي هو وسيلة إدراك (التصديق) أي إقامة البرهان؛ فالتعريف والقياس هما جناحا المنطق الأرسطي.

والتعريف بماهية الشيء هو نقطة البدء في القياس الذي يقوم على مقدمتين تفضيان إلى نتيجة، إذ إن كل مقدمة منهما ما هي إلا تعريف، وكل من المقدمتين والنتيجة تسمى قضية، وكمثال على ذلك يقولون: كل انسان حيوان (مقدمة صغرى)، وكل حيوان فان (مقدمة كبرى)، إذن كل انسان فان (نتيجة)،وهذا هو القياس المنطقى الذى يبدأ من الحكم الكلى العام الى الحكم الجزئى الخاص، فهو تطبيق قاعدة عامة على واحد من أمثلتها. وهذا ما استعمله الأحناف والمتكلمين على السواء.

هذا.. وقد تواضعوا على قواعد محددة للقياس، وكذلك افترضوا له أشكال عدة، ووضعوا شروطا للمقدمات منها أن تكون يقينية، وذكروا سبع أنواع من اليقينيات، وأدخلوا ضمنها الوجدانيات وعرفوها بأنها ما تدركه النفس بحس باطن، وكذلك الحدسيات ولا تختلف كثيرا عن سابقتها فهى لا تعدو تخمينات وظنون ويعتبرونها يقينيات.

ولم يكتف المناطقة الإسلاميين بإدخال كتابي أرسطو في الحدود والقياس فقد استهوتهم ابداعاته كلها، ولم يجدوا في وحي السماء ما يعوضهم أو يغنيهم عنها، فنقلوا الصنائع الخمس؛ وهي كتابه في البرهان

ويتضمن قوانين الفكر؛ الذاتية والغيرية والوسط المرفوع – وما أعقده من فكر – ونقلوا كتاب المقولات أي الوجوه العشرة التي تصف الموجود، - وهي ما تضمنه الوصف في لغتنا - وهي بمصطلحاتهم الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال، ونقلوا أيضا كتابه في الجدل وفيه تستخدم الحجج الجدلية للدفاع عن الآراء وإلزام الخصوم وإقناع القاصرين عن البرهانيات، وأصبح من الأبواب الأساسية في علوم الأصول، ونقلوا كتابه الخطابة وفيه حدد أرسطو لها مبادئ وأهداف، وكذلك كتابه الشعر المنطقي لإيقاع تخيلات، وأخيرا كتابه المغالطة وفائدتها كما يقولون هو مغالطة المغالطين، وتستعمل أيضا امتحانا أو عنادا لغرض ما، فكان هؤلاء المتكلمة المتهوكون المغبونون بحق خدمة أوفياء لأوليائهم، ومشاقين لوحي ربهم حين أعرضوا عن قوله تعالى: " اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون".

نقد ونقض المنطق وعلم الكلام

بعد هذا السرد المبسط نوعا والموجز إلى حد ما خاصة لجناحي منطق أرسطو (التعريف والقياس)، فلنا على ما ذكرنا منه ملاحظات ومأخذ سنذكر بعضها من حيث:

١- التغريب والتشقيق لمجرد التعريف بحقائق الأشياء:

إن أرسطو يعتبر المنطق هو آلة الفكر أو القوانين المنظمة والتي تعصم التفكير من الزلل، فنجده من أجل إنتاج تعريف صحيح لما يتصوره العقل من أشياء قد استعمل العديد من المصطلحات المستحدثة، ورتب لها شروطا عدة؛ فتراه استعمل مصطلح التصور ليعبر عن الفكرة التي يرى العقل بواسطتها الشيء، ومصطلح الحد لإدراك حقيقة (ماهية) هذا الشيء، وللوصول لذلك حدد مقاييس لصفاته سماها الموازين أو الصيغ الكلية أو الكليات الخمس، واختار لها أسماء خمس (الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، الخاصة) ووضع لكل منها شروطه ليدل بعضها

على ما سماه (مفهوم) هذا الشيء، والذي يصدق في الواقع على مجموعة من الأفراد سماهم (الماصدق)، فقد رأى أن لكل تصور مفهوما وما صدق، ورتب علاقة عكسية بينهما، ثم تراه ذكر للتعريف أنواعا منها الحد ومنها الرسم، ووضع شروطا لكليهما لكي يكون الحد تاما وكذلك الرسم .

فانظر معي إلى بساطة وسذاجة الغاية، وتعقيدات الوسائل والوسائط، فهل يقودنا ذلك إلى تعريف أم مزيد من التغريب والتشقيق الذي يستهوي الفلاسفة ويناسبهم ويناسب بيئتهم ولجاجتهم؟!

٢- الاختلاف في جل مسائله؛ فمبتدأه وهو التصور الذي تعلق به التعريف اختلف في كونه سابق على التجربة أم لاحق لها، فهناك المثاليون مثل كانت وديكارت يرون أن التصورات أولية وسابقة على التجربة، وهناك التجريبيون مثل لوك وهيوم لا يسلمون بذلك ويرون أن التجربة هي مصدر الإحساسات.

ثم إن كلية التصور التي اقترحها أرسطو وأفلاطون قد اختلف في المقصود منها كما اختلف في ضرورتها؛ بمعنى هل لابد أن يكون التصور كليا كما افترض أرسطو؟ فمخالفيه يرون أنه ليس هناك سوى الماهيات الفردية، وأن الجزء وحده هو الحقيقي، وأدى هذا ببعضهم إلى أن هاجم المنطق التصوري كله لأنه مبني على فلسفة تصورية، وفكرة التصور هذه قد رفضها من الأساس البعض كأنستانس والمدرسة الكلية، فلم يعترفوا إلا بالماهيات الفردية، وأنكرت الرواقية والابيقورية وجود الكليات، وكما يرى هيوم أن الجزئى وحده هو الحقيقي وأن الكلي هو تصوير غير واضح للحقيقة.

وإذا سلمنا بكل ذلك؛ فكما يقول المخالفون فقد لا تكون هناك حدود تفصل الكلي عن الجزئي تماما وقد يتوقف التمييز على المعنى الذي يقصده القائل من اللفظ، فمثلا الإله هو عند الموحد جزئي مفرد، وعند المشرك كلي يعبر عن واحد من آلهة متعددة.

فإذا تركنا التصور وانطلقنا إلى المفهوم فهناك غموض من ناحية الصفات التي تدل عليه، هل هي الصفات الجوهرية للأفراد الذين يدل

عليهم التصور؟ أم أنها الصفات المرتبطة في ذهن شخص معين في زمان معين بهذا التصور؟ والمفهوم بهذا المعنى الأخير يختلف باختلاف الأفراد والعصور تبعا لمدى معرفة الشخص بصفات الشيء في عصره وتغير صفاته لاحقا، فقد تغيرت تعريفات الأرض والقمر والشمس والنجم تبعا لتغير معلومات الأشخاص عنها.

فهل ترى أن مثل هذه الاختلافات أو التفاوتات في الأوليات والأسس التي بُني عليها التعريف يمكن أن تفضي إلى منهجا حاكما، ومقدمة ضرورية لكل علم صحيح؟.

٣- صلاحيتها للتطبيق؛ فعند تطبيق المعايير والشروط الموضوعة للتعريف نجد أنها قد تصلح في بعض الأشياء دون البعض، كما يتخلف الكثير منها في بعضها، وأيضا ينتج عنها اضطراب وتناقض في البعض الآخر، وكثير من نتائج هذا التطبيق شاذ وصادم للفطر ومقررات العقول.

فمثلا عند تعريف الماء كنوع، فلو سلمنا أن الجنس الذي يشمله وغيره من الأنواع هو كونه سائل أو مائع، فنسأل ما هي الأنواع الذي يضمها هذا الجنس؟ فإن قلنا الماء العذب والماء المالح، فما هو القاسم المشترك الذي يضمها والفاصل الذي يفصلها عن غيرها من الموائع؟ فلو قلنا أنه مائع مرو، فليس المالح بمرو إذن فالحد ليس جامع، فإن قلنا أنه متحرك أو متغير الشكل لزم الدور، وإن قلنا شفاف فليس بمانع لوجود سوائل شفافة ليست من نوعه، وهكذا ..

فإذا انتقلنا إلى المفاهيم الشرعية؛ كالإيمان مثلا، فما هو الجنس الذي ينضوي تحته، هل هو المعرفة أم التصديق، أم التصديق المخصوص؟ وهل هو عمل واحد للقلب، أم يضاف إليه أعمال أخرى وهل يضم اليه القول أم أنه خارج عن حقيقته؟ وكل هذه المفاهيم اختلف فيها القائلون بالحد المنطقي ، فكيف يقع بالتساوي على كل أفراده والذى يفضي الى عدم تفاضل الإيمان ؟؛ بمعنى أن إيمان جبريل والنبي ﷺ مساو لإيمان المنهمك في الفسق لأن أعماله لا تدخل في حقيقة الإيمان، وهذا ما خلص إليه المرجئة ولا يبالون بشناعة هذه النتيجة الكارثية الصادمة .

وكل هذه المآخذ التي ذكرناها في التصور والحد سنجد أشنع منها في التصديق والقياس، بمصطلحاته التي تضيق بذكرها المساحة، وغرابتها التي تبعدنا عن الغرض منها، والاختلافات والتباينات التي تعصف بقيمتها ومصداقيتها، كما أن امكانات تحققها والوفاء بضمانات تطبيقها مفتقدة في كثير من المسائل خاصة الشرعية.

فأي خير يرجى من مثل هذا اللون من المعارف إلا التلهي والتشهي؟

وهكذا فالاضطراب والشك والنزاع عالق بأهل المنطق، فلا يكادون يتفقون على مسألة حتى التي يطلقون عليها اليقينيات.

يقول عنهم ابن تيمية: " إن الخائضين فيها هم أكثر الناس شكا واضطرابا وأقلهم علما وتحققا"، ويقرر" إن إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويجعل القريب من العلم بعيدا، واليسير منه عسيرا، فإدخاله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغيرها لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقق مع قلة العلم والتحقق" مجموع الفتاوي(٢٣/٩).

الخلاصة: أن هذا المنطق هو لون من المعارف يتعلق بالتصور والفكر المجرد، فما فيه من حق أكثره مما لا يحتاج إليه، وما يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به.

فهو إذن كما مثلوه "بلحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل " (من حديث أم زرع في البخاري).

يقول عنه ابن خلدون في مقدمته (ص٤٨٣): " المنطق هو فكر متجانس مع البيئة الفلسفية التي نشأ فيها أي أنه متوافق مع الفكرة المجردة، ويناسب الجدل المثالي ولا صلة له بالواقع، لأن المنطق يبحث في عالم الكليات ويتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة".

وسنذكر جانبا يسيرا من مفاسد إقحام المنطق في العلوم الشرعية وسيتبين لنا مدى شناعتها، فكلها تكذيب صريح للمسلمات الإيمانية، ولذلك زهد أهله فيه.

منها أنهم قالوا بقدم العالم (غير محدث)، وتفلسفوا فقالو أن العالم يسبق الإله في الوجود الزمني لا في الوجود الفكري.

وقصروا علم الله على الأمور الكلية لا الجزئية، لأن الجزئيات تتغير ولو تعلق علم الله بها للزمه التغير بتغير المعلوم، وهو عين ما قالوا في النسخ بأنه بداء كما سبق أن بيَّنا.

ومنها أنهم أنكروا الصفات الثبوتية لله، حيث أن الذات مجردة عن الصفات، فأنكروا أن يكون الله فاعلا مختارا لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وتعلق الصفات بالذات تستلزم التعدد، ولذلك سمى المعتزلة المنكرون للصفات أنفسهم بأهل التوحيد، وهو ما أنكره الغزالي على الفلاسفة وكفرهم به في تهافت الفلاسفة (٨٨-٥٠٦) ورجع الى مذهب السلف كما حكاه الشوكانى، فقد أورد الشوكاني في إرشاده قول ابن الصلاح:" وهذا كتاب إلجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم "، ثم قال الشوكاني: وقال الذهبي في النبلاء في ترجمة فخر الدين الرازي ما لفظه " فقد اعترف في آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن، ثم قال: " من جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي ". أ.هـ

وذكر الذهبي في النبلاء في ترجمة إمام الحرمين الجويني: أنه قال: "ذهب أهل السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها " وقال ما لفظه:" اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف "، قال الشوكاني بعد أن أورد تلك الأقوال :" هؤلاء الثلاثة أعني الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله وقد رجعوا آخرا إلى مذهب السلف فلله الحمد كما هو له أهل" أ.هـ

أقول فهؤلاء هم غلاة المناطقه، والمروجون بحق لطريقة المتكلمين، والمقحمون لها في الشريعة، قد قالوا قولتهم فيها وتحولوا عنها وزهدوا فيها، وكان ذلك آخر عهدهم بها، فلم التعويل على سابق شأنهم بها والاعتداد بما ثبت لنا مقاومتهم له وتراجعهم عنه؟.

وأقول أيضا إن نقد ونقض هذا المنطق من اليسر بمكان، فهو معرفة متهافتة سهلة المنال، وتحمل في طياتها دلائل فسادها، ولقد تصدى لذلك كثير من الغيورين والمحققين؛ فمنهم من كانت تحركه العاطفة وتدفعه الغيرة على دينه من شناعة ما ارتكب في حقه، ولذا فقد أخذ مسلك الذم والتحريم مثل السيوطي في كتابه صون المنطق فقال:" فن المنطق فن خبيث مذموم يحرم الاشتغال به وليس له ثمرة دينية أصلا ولا دنيوية"، وقد نسب ذلك الى عموم اهل المذاهب المعتمدة، فقال:" نص على ما ذكرته أئمة الدين وعلماء الشريعة، فأول من نص على ذلك الإمام الشافعي، ونص عليه إمام الحرمين والغزالي في آخر عهده، وابن الصباغ واين القشيري ونصر المقدسي وابن الأثير، وابن الصلاح والذهبي والأسنوي من الشافعية، ومن المالكية القاضي أبي بكر بن العربي والسياجي وأبو طالي المكي وغيرهم.

ومن هؤلاء الناقدين من لم يكن باعثه على ذلك هو العاطفة الدينية فحسب، وإنما كان نقضه مؤسسا على منهج عقلي ناصع في وضوحه ولزوم نتائجه، واشهرهم الغزالي في كتابه إلجام العوام وتهافت الفلاسفة، وابن تيمية في كتبه خاصة "الرد على المنطقين" و" نقض المنطق"، فشكك الغزالي في جدوى هذا اللون من المعارف، ونقد البرهان الفلسفي وطريقة المتكلمين وخلص في إحياء علوم الدين (١/٩٧) إلى القول:" فأما مضرته فإثارة الشبهات وتحريف العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، وذلك مما يحصل بالابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الاشخاص".

وردا على من يرى أهمية علم الكلام في مجادلة أهل الشرك وأهل الكتاب – وهو متكأ القوم فى الاحتفاء بهذا المنطق – فيقول الغزالي في إلجام العوام (ص٦٦) مؤكدا استقلال أدلة القرآن بذلك: " إن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ فما زادوا على أدلة القرآن شيئا، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات، فما بعد بيان الله بيان".

أما ابن تيمية فقد كان نقده بعد دراسته لمسائل هذا الفن واستيعاب المقاصد والغايات المنشودة منه، فقال في كتابه الرد على المنطقيين: "تبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات؛ مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة والبرهانيات، وبل وفيما ذكروه في الحدود التي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"، ثم شرع يتعقب كل ذلك بالنقد والإبطال ويبين فساد النتائج المنشودة منه.

يقول د. محمود قاسم في كتابه "المنطق الحديث ومنهاج البحث" عن طريقة ابن تيمية في النقد " هو ليس نقدا شكليا، وليس نوعا من الجدل، وإنما هو منهاج في النقد ينبغي أن يحتذى وقد احتذاه فلاسفة معاصرون مثل ديفيد هيوم وجون استيوارت مل".

نكتفي بهذا القدر في إثبات فساد هذا المنطق وشناعة نتائج إقحامه في علوم الشريعة عامة، أما عن تأثير إقحامه في علم أصول الفقه وهو موضوعنا فهو ما سنشرع بعون الله في بيانه.

أثر إقحام قوانين المنطق الأرسطي في علم الأصول

أولا: فيما يتعلق بالحد المنطقي (التعريف) وموازينه وشروطه؛ فبدلا من أن يؤدي ذلك إلى ضبط المفاهيم وتحديدها، ويمنع التنازع فيها، والاختلاف حولها، نجده قد أدى الى فوضى وتباينات لا حصر لها، فكيف يسمى هذا حدا؟ وما قيمة كل هذه الموازين والشروط؟.

وإليكم مثال سبق الإشارة إليه - في تعريف الأمر – وقد نقل الشوكاني اختلافاتهم فيه، وإليكم جانبا من هذه الاختلافات:

قال الشوكاني في حد الأمر: قال القاضي أبو بكر الباقلاني، وارتضاه جماعة من أهل الأصول: إنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به، وتعقبه الفخر الرازي في المحصول بقوله: " هذا خطأ

لوجهين؛ أما الأول فلأن لفظى المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيمتنع تعريفهما للأمر، فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور، وأما الثاني فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة، فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور أيضا.

قال الشوكاني: وقال أكثر المعتزلة في حده، " أنه قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه" قال في المحصول وهذا خطأ من وجوه، وذكر وجوها ثلاثا، وتعقب الشوكاني وجوهه الثلاث بالنقض وأنها لا ترد على ذلك الحد، ثم أورد ردودا أخرى على حد المعتزلة.

ثم قال، وقيل في حده: هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، واعترض على عكسه ب (اكفف وانته واترك وذر) ، فإنها أوامر لا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل وإنما الكف؛ بمعنى أن الحد غير جامع لأنه لم يستوعب كل الأوامر، واعترض على طرده وأنه غير مانع ب (لا تترك ولا تنته ونحوهما) فإنها نواه ويصدق عليها الحد.

قال: وقيل في حده:" هو إرادة الفعل" وتعقبه بنقض الآمدي له من وجهين" الأول: لو كان الأمر إرادة لوقعت المأمورات بمجرد الأمر لأن الإرادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده ، والثاني لأن إيمان الكفار المعلوم عدمه عند الله، لا شك أنه مأمور به فيلزم أن يكون مرادا ويستلزم وجوده، مع أنه محال".

ثم ذكر حدودا أخرى وتعقبها البعض بالنقض، ثم خلص إلى الآتي: - ويا لها من نتيجة صادمة - قال: إذا تقرر لك ما ذكرنا فاعلم أن الأولى بالأصول هو الأمر الصيغي، لأن بحث هذا العلم من الأدلة السمعية وهي الألفاظ الموصلة من حيث المعلوم بأحوالها الى قدرة إثبات الأحكام، قال والأمر الصيغي عند أهل اللغة: "هي صيغته المعلومة المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء " .

إذن فبعد أن طاف بنا الشوكاني في هذا الفضاء المنطقي الرحب، وإن شئت فقل في هذا التيه اللامنطقي واللامعقول، وتجول بنا في دهاليز

الحد ويسمونها ضوابطه، إذا به يخلص أخيرا إلى عدم الاعتداد بالحد المنطقي، والركون الى اصطلاح أهل اللغة، وهو في غير هذا المثال كثيرا ما يؤكد ذلك بالاستعمالات الشرعية للفظ.

ألا يذكرنا ذلك بلحم الجمل الغث، وقلة نفع هذا المسمى علما إلا مزيدا من التغريب والتشقق كما اخبر عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوي " إن ادخاله فى أصول الفقه وغيره لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقق مع قلة العلم والتحقق"، وسنصل دوما إلى نفس النتيجة حتى في الأمور التي ابتدعوها واصطلحوا على تسميتها وتحدد لهم موضوعها، فلا مبرر للخلف فيها مثل القياس والمصلحة وغيرها.

وسنذكر لكم جانبا من تناقضاتهم فى تعريف هذا القياس؛ قال الشوكاني هو في الاصطلاح "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما حكم أو صفة" ثم قال: كذا قال القاضي الباقلاني، قال في المحصول – يقصد الرازي – واختاره جمهور المحققين منا، وإنما قال المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعا، ثم ساق الشوكاني الاعتراضات على هذا الحد ؛ قال: وأُعترض عليه أنه أن اريد بحمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، فقوله بعد ذلك " في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما" إعادة لذلك فيكون تكرار من غير فائدة، كما أن إثبات لفظ "أو" في الحد للإبهام وهو ما ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد، وأُعترض عليه أيضا بأن قوله " في إثبات حكم لهما " مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس، فهو باطل فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لجامع، ثم ذكر تعريفات أخرى منها: قال جماعة من المحققين أنه مساواة فرع وأصل في علة حكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم، وقال الحسن البصري: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد، وقيل إدراج خصوص في عموم، وقيل إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه، وقيل استنباط الخفي من الجلي، وقيل حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه، وقيل بذل الجهد في طلب

الحق، ثم قال الشوكاني بعد هذه الجولة: " وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها "، ثم ذكر قول إمام الحرمين الذى خلص إلى نفس النتيجة السابقة الصادمة: " يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة ".

أقول: ومتى لم يتعذر في غيره؟!، وأكد ذلك ابن الأنباري حيث قال: " الحد الحقيقي إنما يتصور فيما يتركب من جنس وفصل ولا يتصور ذلك في القياس".

وهكذا فإنه إذا استعرضنا موضوعات الأصول كلها والمفاهيم الواردة بها مثل الحقيقي والمجاز والمشترك والعام والخاص والمطلق والنسخ والمبين والمجمل والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم واللازم والمقتضى والعلة والشبه والمصلحة بأنواعها حتى الإجماع سنجدهم عند استعمالهم للحد المنطقي أن الاضطراب والتنازع هو حصيلتهم، ثم يكون المصير المحتوم هو الهجوع إلى اللغة واستخدامات الشرع للمفاهيم التي شرعها، وهو ما اعتمدناه في مبحثنا هذا وأضربنا عن غيره، فما أضيعه من جهد وما أنفقه من وقت وما أوخمه من مصير، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

" وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" ، " فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ "؟.

ثانيا: أثر إقحام القياس المنطقي ومواده (اليقينيات)في علم الأصول:

وقد قصدوا باليقينيات الأمور التي تستلزم التصديق وتوجب القطع، ورغم ذلك فقد أدخلوا فيها ما لا يمكن ضبطه ولا يفيد في غالبه إلا الظن كالوجدانيات والحدسيات، أما ما يفيد منها اليقين خاصة في نقل الأخبار وهي المتواترات - وقد شكك فيها بعضهم وحملوها على الظن - فعلى الرغم من عدم اتفاقهم على حدها، والعدد الذي يُحدث اليقين ويثبت به التواتر، كما أن شرطهم فيها أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب شرط هلامي لا يمكن ضبطه، إلا أننا نوافقهم في أن نقل الكثرة الذين لم يعهد فيهم الكذب ولم تثبت اللقيا بينهم لا ريب يبعث على الثقة ويحدث التصديق ويوجب القبول، وقد علمنا من طريقه على وجه القطع بوجود

الأماكن البعيدة وحدوث الوقائع دون أن نعاينها، ولكن أن يجعل المتكلمة وكذلك الأحناف التواتر وحده هو شرط إحداث التصديق وإفادة العلم، ويرتبوا على ذلك أن ما ورد من الشرع من طريق غيره لا يوجب التصديق وإنما يفيد الظن، وقالوا في ذلك أنه إذا أفاد عدد ما خبرهم العلم في قضية فإنه يشترط نفس العدد لإفادة العلم في كل قضية؛ أي أنهم يشترطون كثرة غير محددة لإفادة العلم ودونها يفيد الظن، فهذا مالا نوافقهم ولا نقرهم عليه.

وقد سبق أن فصلنا القول في هذه المسألة ودللنا على فساد مذهبهم فيها من وجوه نجملها في الآتي:

١- أننا قلنا آنفا أن حد التواتر نفسه غير منضبط، ومالا يمكن ضبطه لا يصح أن يكون هو وحده المفيد للعلم، وإلا فلن يستفاد علم من طريق الأخبار إذا كان الطريق الوحيد المفيد للعلم غير منضبط ويشترط له كثرة غير محدودة، وبذلك ستبطل حقائق، وتكذب أخبار معلوم صدقها ضرورة من موت وولادة ونكاح ونوازل وأمور أخرى لم يشهدها إلا العدد اليسير ولم ينقلها إلا القلة القليلة، إذن فاشتراط التواتر وحده لإفادة العلم أمر مردود بالواقع المشاهد.

٢- أننا سبق أن صنفنا الأخبار التي يتناقلها الناس في أمور حياتهم من حيث القبول والرد؛ فقلنا أن تلك الأخبار التي ترد من طريق الآحاد غير المتهمين تحمل على الظن ويجوز فيها الكذب والوهم ولذلك فهي لا توجب التصديق، فإن وردت من طريق صحيح تتوافر فيه شروط القبول من حيث العدالة والضبط، فقد قامت بذلك البينة على رجحان صدقها ومن ثم وجب قبولها والعمل بمقتضاها وإن لم يقطع بصدقها.

أما عن أخبار الشرع قرآنا كانت أو سنة، متواترة كانت أو آحادا فكلها وحي منزل من عند الله لقوله تعالى:" وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم " ولقول النبي ﷺ " ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه "، ومن ثم فهي من الذكر المنزل والمحفوظ بوعد الله، وحفظ الذكر يعني ضمان بقاءه وتميزه عما دس فيه وليس منه، ونعني بحفظ أخبار النبي ﷺ خاصة وهي سنته المبينة لما في القرآن، والمؤسسة لكثير

من الشرائع وبدونها لا ينتفع بكثير من الفرائض التي وردت بالقرآن مجملة وهي أس العبادات، أقول: نعني بذلك ضمان بقاء كل ما ورد عن النبي ﷺ دونما نقص، فما حفظ لا سبيل لضياع شيء منه، وكذا ضمان التحقق مما دس فيها وتمييز صحيحها من سقيمها، وهذا مالا يتوافر في أخبار الناس وشرائع من قبلنا فإذا أمن بقاء الخبر وحفظه على النحو الذي ذكرنا فلا مجال ولا وجود للظن إذن، ولذلك وجب قبولها وتصديقها، في حين أن ما يفيد الظن لا يلزم تصديقه.

٣- لو أن التواتر وحده شرط لإحداث التصديق لما اعتمد النبي ﷺ على الآحاد في نقله للأخبار والشرائع إلى الناس وفي إرسال الرسل إلى البلاد المفتوحة ولتعليم الناس فيها أمور دينهم، فما الذي يحملهم على الالتزام والوفاء بتكاليف محلها الظن والكذب؟

٤- ولأن الظن هو نقيض العلم وهو والكذب سواء لقوله تعالى:" قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون "، وقد حذرنا منه نبينا الكريم ﷺ وجعله محرما علينا بقوله : "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث "، فلو أن نقل جل الشرائع إلى الناس كافة وليس زمن النبوة فحسب من طريق الآحاد بشروطه الصحيحة يفيد الظن كما يقولون، فعلى قولهم هذا فقد تعبدنا ربنا بالظن الذي نهانا عن اتباعه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وبعد فهذا ردنا على إفادة خبر الآحاد في نقل الشريعة للظن، ومن ثم فإن التقليل من دور نصوص الآحاد في التشريع باعتبارها ظنية الثبوت لا وجه له، وبذلك ايضا ينتفى شرطية التواتر لإفادة العلم والذى من أعظم آثاره هذه القاصمة:

التمهيد للقواعد المنطقية والأقيسة العقلية

فبناء على اعتقاد المتكلمة وكثير من الأحناف شرطية التواتر لإفادة العلم وإيجاب التصديق فقد أسسوا لكثير من القواعد نذكر بعضها:

١- إن الأمور التي أسموها (العلمية) أي التي تستلزم العلم الضروري لاعتقادها، كالإيمان بالغيب ولحوق الوعيد يشترط في نقلها التواتر ولا يعول فيها على خبر الآحاد، وقال بعضهم أن خير الواحد إذا

تضمن وعيدا على فعل فإنه يجب العمل به في تحريم الفعل ولكن لا يستوجب ذلك لحوق الوعيد بالفاعل؛ فعلى قولهم هذا إذا قال النبي ﷺ : "لا يدخل الجنة عاق " أفاد ذلك تحريم العقوق بيد أنه لا يمنع العاق من دخولها وهكذا... .

٢- إن ثبوت الفرضية وما يتعلق بالصحة والبطلان لا يكون إلا بأوامر القرآن، وأن الأوامر في السنة لا تفيد الفرضية، بل تفيد الوجوب ولا تعلق لها بالصحة والفساد؛ ومثاله قولهم: إن تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة قد ثبت بالسنة فهي إذن ليست شرطا في صحة الصلاة، وتجزئ الصلاة بدونها، لأن الذي لا تتم الصلاة إلا به فرض ولا يثبت إلا بالقرآن، وقد قال تعالى:" فاقرءوا ما تيسر منه "، فالفرض قراءة ما تيسر، ورغم موقفهم هذا من أحاديث الآحاد وردهم لها أو تفريغها من مضمونها فإنهم لا يبالون بتعضيد تلك القواعد بأحاديث باطلة لا أصل لها، فقد استدلوا لتأكيد مذهبهم هذا بحديث لأبي سعيد الخدري بلفظ " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو غيرها "، قال ابن سيد الناس" لا يدري بهذا اللفظ من أين جاء، وقد صح عن أبي سعيد نفسه عند أبي داود أنه قال: "أُمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" إسناده صحيح .

قال الشوكاني بعد أن أورد رأيهم هذا في تلك المسألة في كتاب نيل الأوطار " وهذا تعويل على رأي فاسد حاصله رد كثير من السنة المطهرة بلا برهان، فكم من موطن يقول فيه الشارع لا يجزئ ولا يقبل كذا، ويقول المتمسكون بهذا الرأي يجزئ ويصح، ولمثل هذا حذر السلف من أهل الرأي".

٣- إن جل الشرائع غير منقولة من طريق التواتر، كما إن كثيرا مما نقل من طريقه هو في نظرهم غير مقطوع بدلالته إما لإفادة العموم فيحتمل التخصيص أو لأنه ظاهر ويحتمل التأويل أو أنه يحتمل المجاز وغير ذلك من النقل وإلغاء المدلول، وقد سبق أن قلنا أنه بعد انقطاع الوحي لا سبيل لأي من ذلك وتبقى الدلالة على ما انتهى إليه التشريع مقطوع بها وغير قابلة للصرف أو الإلغاء.

٤- ضعف الاعتداد بالنصوص والتمهيد للأقيسة المنطقية، فقد أدى اعتقادهم بأن جل نصوص الشرع إما ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة إلى ضعف الاعتداد بالأدلة النقلية، وضاعف من هذا الاعتقاد ندرة النصوص لديهم خاصة أهل الرأي ومغالاتهم في شروط قبولها على النحو الذي سبق بيانه، مما قلل من الوثوق بها وأضعف من قيمتها كأدلة يركن إليها.

وقد وجدوا ضالتهم في الحديث المنسوب الى معاذ بن جبل ﵁ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وقد فهموا منه إقراره ﷺ لمعاذ بأن هناك أمور من الشرع لم يرد بشأنها نص من كتاب الله ولا سنة رسوله، وإقراره أيضا بأنه مثل هذه الأمور هي مسرح لاجتهاداتهم وأعمالهم للرأي.

وقد سبق بيان بطلان هذا النص، ويكفي لذلك ما قاله ابن الجوزي عنه: أنه حديث باطل وجاء بإسناد باطل لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة وعده من الموضوعات، وإنما نذكره هنا لأنه كان متكأ القوم في التقعيد لقواعدهم المنطقية.

وانطلاقا من محدودية النصوص وقلة وثوقهم بها، فقد أسسوا لقاعدتهم المنطقية التي تقول" إن النصوص متناهية " (مقدمة أولى)، " والوقائع غير متناهية" (مقدمة ثانية)، ومن ثم " فما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى " (نتيجة)، وقال أشقاهم " إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة "، أضف إلى ذلك أن أهل العراق – كما سبق أن ذكرنا – بناء على قاعدتهم هذه قد كانت لديهم القناعة بأن النصوص وإن كثرت ونقلت إليهم بتمامها فلن تفي بما يستجد من أحداث، إذن لابد من جبر هذا الخلل وقد جاء دور الاجتهاد بالرأي وإعمال القواعد المنطقية والأقيسة العقلية.

فذهبوا إلى أن الأحكام في جل المسائل معللة وقد راعى ذلك الشارع – بزعمهم – كما أن الشريعة – كما يقولون – لها مقصد واحد وهو رعاية مصالح العباد، إذا يمكنهم استنباط تلك العلل والوقوف على المصالح التي تغيَّاها الشارع، وصياغة ذلك في صورة قواعد كلية مطَّردة، ثم يفرعون عليها المسائل نفيا وإثباتا، بل من الممكن أن

يفترضوا مسائل لم تحدث بعد ويستنبطوا أحكامها من تلك القواعد وهذا هو معنى الاجتهاد لديهم، وسنبين ذلك لاحقا.

ونتيجة اغترارهم بالأدلة الموزونة بميزان المنطق فقد قدموها على الأدلة الشرعية التي غدت تفيد في الاستئناس والتعضيد لأدلتهم عند التوافق، أما في حالة التعارض فإن نصوص الوحي ترد كليا بإلغاء مدلولها وتأويلها على نحو يتوافق – في زعمهم – مع العقل المشفوع بالمنطق لقطعيته وظنيتها، والقطعي لا يعارضه الظني ولا يقاومه، الأمر الذي أدى إلى الاستغناء عن نصوص الوحي بآراء الرجال وأقيسة المناطقة والتي جعلوها أيضا المعيار لصحة النصوص والمؤولة لظاهرها.

وكمثال على صرف النص عن ظاهره بالقياس؛ ما سبق أن ذكرناه من حديث غيلان بن سلمة حين أسلم وعنده عشرة نسوة فقال له النبي ﷺ " أمسك أربعا وفارق سائرهن "، وظاهر النص أن يتخير أربعا ليمسكهن ويطلق الباقيات وإليه ذهب الجمهور، أما الأحناف فرأوا وفقا للقياس أنه ليست بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض فأولوا الإمساك على ابتداء النكاح؛ بمعنى أن يطلق العشر ثم يعقد على أربع منهن.

أما عن اعتمادهم القياس والمصالح وغيرهما كمصادر للتشريع، وما نجم عن ذلك من اختلافات وتناقضات في الأحكام فحدث ولا حرج، وقد سبق أن أوردنا العديد من الأمثلة على اختلافات وتناقضات أصحاب القياس في المسائل التي استنبطوا فيها العلل وادعوا فيها المصلحة، نقلا عن مئات الأمثلة التي تناولتها عشرات الصفحات من كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري، وسألناهم حينئذ ما الذي أضافوه إلى الدين بتلك المتناقضات؟ وما هذا النقص الذي جبروه؟، وقلنا أيضا ماذا علينا لو طرحنا كل تلك الأقيسة وألقينا بظنونهم تلك دبر آذاننا ووقفنا عندما دلت عليه النصوص فهل ينقص ذلك من ديننا من شيء؟.

ونكتفي بهذا القدر لإثبات أثر إقحامهم قواعد المنطق والأقيسة العقلية في علم الأصول والذي أدى إما إلى العدول عن صحيح الدليل أو إلى

فساد الاستدلال وتزييف قواعده وما نجم عن ذلك من كثرة الاختلافات كان هذا الاقحام هو السبب الرئيسي فيها.

أما عن باقي أسباب الاختلافات فهذا ما ستكشف عنه الصفحات القادمة إن شاء الله.

ثانيا: أسباب الاختلاف المتعلقة بترك ومخالفة النصوص

(ماتعلق منها بالدليل والدلالة)

نقول: لما كانت وسيلة العالم في اجتهاده هي اعتماد الدليل الشرعي الصحيح الذي هو حجة الله على عباده، فإن عدول العالم عنه أو مخالفته له سيفضي حتما إلى خطأ في الفتيا.

ولما كانت ثمرة اجتهاد العالم هي الوصول إلى مراد الله من خطابه للناس لتحقيق العبودية له، ومعلوم أن مراد الله من كل مسألة هو وجها واحدا؛ إما إيجابها أو ندبها أو تحريمها أو تحليلها، وليست جميعها، وعليه فمن وافق مراد الله فيها فهو مصيب ومن خالفه فهو مخطئ بلا ريب، وبتعدد الوجوه في المسألة ينشأ الاختلاف، وبتمسك كل ذي مذهب بمذهبه يقعوا جميعا فيما نهى الله عنه بقوله: " فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون"، وهذا هو التفرق في الدين الذي أمر الله نبيه بالتبرؤ من أصحابه حين قال: " إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء "، وهو ما نأباه نحن أيضا ولذلك نسعى للوقوف على أسبابه للحيلولة دون وقوعه ولسد ذرائعه.

وباستقراء الكثير من مواضع الخلاف يمكن حصر تلك الأسباب في نوعين:

النوع الأول: أسباب متعلقة بالدليل ذاته، ونعني بها تلك الأسباب التي أدت إلى عدول العالم عن الدليل الشرعي ومخالفته له من حيث نظرته إلى الدليل.

النوع الثاني: أسباب متعلقة بالدلالة وفهم العالم للدليل؛ أي أسباب انحرافه عن الفهم الصحيح للدليل.

أولا: الأسباب المتعلقة بالدليل من حيث وقوف العالم عليه واعتداده به

١- عدم بلوغه النص، وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد مخالفا للنص، فإن الإحاطة بكل النصوص لم تكن لأحد من الامة بدء من الصحب الكرام ثم من دونهم، حتى بعد أن دونت السنة فقد كان من العسير على آحادهم الإحاطة بكل الدواوين، حتى ما كان بين يديه منها فليس كل ما في الكتب يحيط به العالم.

وعودة إلى الصحابة وقد كانوا حديثي عهد بالنصوص ورغم ذلك لم يوجد منهم من أحاط بها، فهذا هو الصديق أبو بكر ﵁ ولم يكن يفارق النبي ﷺ حضرا ولا سفرا، وكثيرا ما كان يقول النبي ﷺ "دخلت أنا وأبو بكر وعمر وخرجت أنا وأبو بكر وعمر" ومع ذلك لما سئل ﵁ عن ميراث الجدة قال: ما لك في كتاب الله من شيء وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ من شيء ولكن أسأل الناس – يقصد يسألهم عن السنة في ذلك وليس عن رأيهم – وكانت هذه السنة قد بلغت من هم دونه مثل المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة وعمران بن حصين، والأمثلة كثيرة في حق الصديق.

وكذلك عمر لم يكن يعلم الكثير من السنة، كسنة الاستئذان، وميراث المرأة من دية زوجها، وحكم المجوس في الجزية، وفي الطاعون والريح وغيرها.

ولكن كان سبيلهم (رضي الله عنهم) هو السؤال عن من عنده نص في المسألة، ويكلون الأمر إلى عالمه، كما فعل ابن الزبير وعاصم بن عمر حين استفتاهما رجل عن البكر يطلقها زوجها ثلاث، فقال اذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة.

حتى في فهمهم للنصوص، فقد فكانوا يتحرجون أن ينسبوه إلى الله ورسوله، بل كانوا لا يتجرؤون على الفتيا إلا إذا ضاقت عليهم المسألة وتوجب القضاء، كما في مسألة الكلالة وقد كان أبوبكر شاهدا لواقعة نزول آية " ويستفتونك في الكلالة .." في توريث أخوات جابر، ورغم ذلك قال حين سئل متحرجا " أقضي فيها فإن يكن صوابا فمن الله وإن

يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله بريء منه، وهو ما دون الولد والوالد" .

ومن لم يعلم في المسألة نص خاص وتوجب القضاء فكان يقضي بنصوص عامة وظواهر نصوص، كما في قضاء ابن عباس في عدة الحامل بأبعد الأجلين وكلاهما منصوص عليه، قبل أن يبلغه حديث سبيعة الأسلمية، وكذلك قضاء زيد بن ثابت في شأن المرأة المتوفى عنه زوجها قبل الدخول وفرض المهر مستدلا بآية رفع الحرج في سورة البقرة، حتى بلغته سنة النبي ﷺ في بروع بنت واشق.

وهذا بخلاف من أفتى المشجوج بأن لا رخصة له في ترك الغسل، وقد استحقوا المؤاخذة للفتوى عن جهل وعدم التثبت والسؤال عن علم خاص بها.

هذا عمن لم يبلغه النص الخاص بالمسألة، وسبيله للنجاة من الزلل والمؤاخذة.

وقد يكون النص بلغه وثبت عنده ولكن نسيه وغفل عنه ، كما في نسيان عمر لمسألة التيمم وقد كان شاهدا عليها ، وكغفلته عن آية القنطار وقد كان حافظا لها.

وفي كلتا الحالتين فلا موجب للأخذ بفتوى من خالف النص - مهما علا قدره وعظم أمره - وجعله مذهبا له كما فعل القوم ليوسعوا من هوة الخلاف وتعدد المذاهب، بل يجب بذل الجهد للوصول إلى النص الصحيح الخاص بالمسألة، وما أيسر ذلك اليوم.

٢- أن يبلغه النص خاصة الحديث على وجه لا يصح عنده لواحد من أسباب الرد مع وروده لغيره بطريق صحيح، أو قد يكون نفس النص قد رأى فيه ضعف أو علة قادحة ورأى غيره أنه ليس كذلك، فقد يعتقد في راوٍ ضعف ويراه غيره ثقة، أو يعتقد عدم صحة سماع المحدث في حين غيره صح عنده سماعه، أو يكون للمحدث حالان، حال استقامة وحال اضطراب فلا يدري ذلك الحديث من أي نوع.

وهنا ينبغي تجميع كل الطرق والروايات والوقوف على الأسباب الصحيحة للرد والقبول.

٣- أن يبلغه النص، ويرده بسبب المبالغة في شروط قبوله، في حين خالفه غيره في صحة هذه الشروط، مثل اشتراط بعضهم عرض الحديث على الكتاب والسنة، واشتراط بعضهم أن يكون المحدث فقيها إذا خالف النص قياس الأصول، واشتراط بعضهم انتشار الحديث واستفاضته إذا كان فيما تعم به البلوى، وغير ذلك من الشروط الفاسدة.

وما كان كذلك فلا يعتد بتلك المبالغات فمثلها لا يصلح لرد الحديث الصحيح.

٤- أن يبلغه ويعتقد أن النص معارض بما قد يصلح أن يكون معارضا مثل آية أو حديث، فإما يرى رجحان المعارض بالجملة فيذهب إلى إسقاط الأول مع إمكانية الجمع، أو القول بنسخه ويخطئ فى النسخ معتقدا المتقدم متأخر، أو الذهاب إلى تأويله ويخطئ في التأويل بأن يحمل النص على ما لا يحتمله لفظه، وقد يكون المعارض ليس له نفس الدلالة، وقد استفضنا في الكلام عن تعارض النصوص فليراجع ذلك في بابه.

٥- أن يعتقد معارضة النص بما لا يعتقده غيره معارضا، أو يكون معارضا مرجوحا، كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن وعمومه، مع مخالفة غيرهم لهم في أن السنة مفسرة للقرآن ومخصصة لعمومه، وكمعارضة المدينيين الحديث الصحيح بعمل أهل المدينة بناء على أنهم مجمعون على مخالفة الخبر، وكمعارضة قوم من البلدين بعض الأحاديث بالقياس الجلي بناء على أن القواعد الكلية لا تنتقض بمثل هذا الخبر، وغير ذلك من القواعد التى لا تصلح لرد الخبر الصحيح.

ثانيا: الأسباب المتعلقة بالدلالة وما يؤدي إلى خطأ العالم في فهم الدليل

وهذا النوع ينحصر في سببين:

١- أن لا يعرف جهة الدلالة (الجهل بالدلالة)، إما لغرابة ألفاظ النص مثل لفظ المزابنة والمحاقلة، والمنابذة والغرر والسلم، وكذلك الكلمات التي قد يختلف في تفسير المراد منها، كالملامسة في قوله " أو لامستم النساء " أو الإغلاق في حديث "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"، وتارة

لكون اللفظ إما مشتركا ويحتاج إلى تعيين أو مجملا يحتاج إلى تبيين، أو مترددا بين حقيقة و مجاز فيحمله على الأقرب عنده، كما حمل بعض الصحابة الخيط الأبيض على الحبل، وكما حمل آخرون قوله " فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ " على اليد إلى الإبط، وغير ذلك من جهات الدلالات المتسعة جدا والتي يتفاوت الناس في إدراكها.

وتصويب مثل تلك الأخطاء إنما يكون بالرجوع إلى القرائن بأنواعها سواء المقالية أو المقامية في ذات النص، أو الخارجية حتى يتبين المراد.

٢- أن يعرف جهة الدلالة لكن يعتقد أنها ليست دلالة صحيحة بأن يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة؛ ففي العموم قد يختلف في الصيغ الدالة عليه، وقد يختلف في حقيقته، وقد لا يعتقد في حجية العام المخصوص، أو أن يقصر العموم الوارد على سبب على سببه فقط، و كذا الحال في الأمر فقد يختلف في حقيقته واقتضائه الوجوب أو الفور أو التكرار، وقد لا يرى حجة في المفهوم أو العلة المنصوص عليها أو يرى أن المقتضى لا عموم له إلى غير ذلك من مباحث وقواعد الأصول، فكما يقول ابن تيمية في رفعه للملام عن الأئمة الأعلام: " فإن شطرها تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم".

ونقول: إنه من الممكن تجاوز أخطاء هذا القسم بالوقوف على الوجوه الصحيحة من تلك القواعد والأصول بأدلتها المستيقنة وبعيدا عن الهوى والمذهبية المقيتة.

كل هذه الأسباب أو بعضها قد يؤدي إلى تطرق الخطأ في الفتوى ومن ثم وقوع الاختلاف في الدين، وإذا جاز أن يكون للعالم حجته في ترك العمل بالنص، ووقوع الخطأ في فتواه، وقد يكون مأجورا على خطئه – وهو ما سنذكره لاحقا – إلا أنه لا يجوز العدول عن قول ظهرت حجته بدليل شرعي ثابت إلى قول عالم، فإن الأدلة الشرعية الثابتة كما قلنا؛ هي حجة الله على عباده بخلاف رأي العالم، ولكي يسلم المستفتى من تبعات خطأ العالم عليه أن يسأل عن الدليل، ويطمئن إلى أنه من عند الله ومن شرعه المنزل على نبيه وليس محض رأي عالم يجوز في حقه الخطأ، وبذلك يسلم من تبعة التقليد، وبه يبطل التقليد

بالكلية، ويجب أن ينتبه إلى الفرق بين إمكانية تطرق الخطأ لفتوى العالم فيحل ويحرم على خلاف الحقيقة، وبين لحوق الإثم والوعيد به على التحريم والتحليل، ومن ذلك الوعيد قوله تعالى:" **وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ**"، وقول النبي ﷺ:" القضاة ثلاثة؛ قاضيان في النار، وقاضٍ في الجنة فأما الذي في الجنة ؛ فرجل علم الحق فقضى به، وأما اللذان في النار فرجل قضى في الناس على جهل، ورجل علم الحق وقضى بخلافه".

فإن لحوق الوعيد بالمعين له شروطه وموانعه التي يجب أن تستوفى، وأما على الإطلاق دون تعيين فإن العلماء ينقسمون إزاء ترك العمل بالنص أو مخالفته، ومن ثم الخطأ في الفتوى إلى قسمين:

إما أن يكون الترك جائزا في حقهم كالشأن فيمن لم يبلغه النص الخاص بالمسألة ولم يقصر في الطلب مع حاجته إلى الفتيا والحكم واستند في فتواه إلى نص آخر بخلاف المطلوب؛ كالأمثلة التي سقناها في حق الصحابة.

وإما أن يكون الترك غير جائز ومن ثم يخشى على صاحبه مغبة التأثيم والذم، وذلك إذا كان قاصرا في درك المسألة فيقول مع عدم أسباب القول مع كونه متمسكا بحجة؛ كالشأن في نص المشجوج.

أو يكون مقصرا في الاستدلال فيكتفي بما لديه من حجة ولا يستوفى النظر فيما عارضها من حجج؛ كالشأن في جل مسائل الخلافات المذهبية.

أما عن لحوق الوعيد بالمخالف المعين، فكما قلنا أن له شروطه وموانعه، فقد يتخلف في بعض الأشخاص لفوات شرط أو وجود مانع، بأن يكون متأولا تأويلا سائغا في الجملة، ومثاله أنه صح عن النبي ﷺ أنه قال لمن باع صاعين بصاع يدا بيد، :" أوه عين الربا"، ورغم ذلك فقد استحل ابن عباس وأصحابه بيع الصاعين بالصاع يدا بيد مع حرمته استنادا إلى قول النبي ﷺ " إنما الربا في النسيئة " ففهموا منه الحصر، فلا نقول أن هؤلاء مستحقين للتأثيم والذم على فتواهم وكذا قول النبي ﷺ

" القاتل والمقتول في النار" ورغم ذلك فإننا لا نقول أن كل أهل الجمل وصفين في النار، فكثير منهم كان له عذرا وتأويلا في القتال والأمثلة على ذلك كثيرة وما ذكر كاف بالغرض.

هذا عن أسباب الاختلافات الناجمة عن اجتهادات العلماء وخطئهم في إدراك مراد الله من خطابه للناس.

فماذا عن حقيقة الاجتهاد؟ وما هي شروطه لكي يكون أرجى في إدراك مراد الله منا؟، فهذا ما ستجيب عنه الصفحات القادمة.

وبالله التوفيق،،،

الباب الثالث
الاجتهاد؛ حقيقته وأنواعه

ويتضمن فصين:

الفصل الاول:معنى الإجتهاد ومسارحه ومصادره عند الاصوليين

الفصل الثانى:حقيقة الاجتهاد وضوابطه وانواعه

الفصل الأول

الاجتهاد معناه ومسارحه[1] ومصادره عند الاصوليين

معناه في اصطلاح الأصوليين: ولنا وقفة مع اصطلاحاتهم تلك وما نجم عنها من فهمهم لمسارح الاجتهاد ومصادره، وتوابع ذلك من القول بالتقليد وتصويب المجتهدين، مستصحبين معنا ما أورده الشوكاني في إرشاده من تعريفاتهم، سنذكر بعضها وبيانهم للقيود الواردة في كل منها، ثم نعقب عليها بالمناقشة بحسب ما يقتضيه المقام، لنصل إلى وجه الصواب في هذه المسائل، مع التأكيد على أننا لسنا مضطرين لمتابعتهم إلا فيما قام عليه الدليل.

قال الشوكاني عن معناه في الاصطلاح: " قيل هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط "، ثم عقب بالبيان لقائله فقال: قولنا بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، وأردف: ويخرج بالشرعي اللغوي والعقلي، ويخرج بالعملي العلمي[2] فهذا لا اجتهاد فيه، ثم قال: ويخرج بالاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا فليس ذلك المقصود بالاجتهاد الاصطلاحي.

نقول: إذن فلا اجتهاد في الأمور التي تثبت بدليل قطعي، وكذا التي دل عليها ظاهر النص، ولكن استنباطا ورأيا يراه المجتهد لما سكت عنه النص، ثم ذكر الشوكاني تعريفا آخرا، فقال: ومن قال" هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي "، ثم قال: وزاد قيد الظن لأنه لا اجتهاد في القطعيات.

نقول : وإذن فلم يقصد بالظن ثمرة الاجتهاد ونتيجته وإنما مسرحه ومجاله، فالاجتهاد إنما هو في الظنيات ويتفق ذلك مع رأي الرازي في المحصول عن المجتهد فيه بأنه "كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع "، وتعقبه بقوله: " ويخرج بقولنا ليس فيه دليل قاطع وجوب الصلاة

١- المسرح هو الموضع الذي ترعى فيه الإبل بنفسها، ويستعار هنا للتعبير عن الأمور التي هي مجال الاجتهاد.
٢- يقصدون بالعلمي؛ الأحكام الاعتقادية التي تثبت بأدلة قطعية فاستلزمت علما ضروريا وتصديقيا.

والزكاة، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع "؛ أي لا اجتهاد في ذلك.

ونخلص من ذلك إلى تحديد مسرح الاجتهاد ومجاله لديهم، وهي الأمور التي يتعين الاجتهاد فيها كما دل عليها تعريفاتهم.

فمسرح الاجتهاد وفقا للتعريف الأول، ما كان بطرق الاستنباط وقد أخرجوا منها ما تحصلت أحكامه من النصوص ظاهرا، فليس في ذلك اجتهاد، وكما عبر عنه أصحاب التعريف الثاني بالظني لأنه لا اجتهاد في القطعيات ثبوتا ودلالة سواء في جانبها العملي كوجوب الصلاة والزكاة أو في جانبها الاعتقادي والتي لا تثبت إلا بالأدلة القطعية.

مناقشة حول هذا الفهم للاجتهاد ومسارحه:

وسنتناول في مناقشتنا ما اعتبروه مسرحا لاجتهاداتهم (الظنيات)، وكذا ما أخرجوه من مجال الاجتهاد (القطعيات) وفقا لتعريفاتهم.

ونبدأ بالقطعيات لنرى أحقا لا اجتهاد فيها؟

فما يتناول منها الجانب العملي مثل وجوب الصلاة وحرمة الزنا، فإن كانوا يقصدون مجرد العلم فالاستدلال عليه لا يتطلب جهدا، ولكن.. ما ثمرة هذا العلم إذا لم يقض إلى تحقيق العبودية لله وهي الثمرة الحقيقية للاجتهاد؟ وكيف يسمى ذلك حكما عمليا وهو لم ينبن عليه عمل؟

فإن راموا إثبات العمل أيضا، فلننظر في تلك النصوص التي أثبتت الفرضية في الصلاة مثلا، هل هي لا تحتاج إلى اجتهاد للوفاء بها وإتيانها على وجهها ليتحقق الامتثال، وإلا فهي لم تؤد كما ثبت ذلك؟

يقول تعالى:" **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ** " فما هي حقيقة الصلاة، وقد خرجت عن معناها اللغوي إلى معنى مخصوص بينته العديد من النصوص الأخرى، أغلبها ورد من طريق الآحاد؟ وما معني الإقامة؟ وهل لها من شروط وأركان لتتحقق وإلا فهي ليست مقامة ولم يتحقق الامتثال؟ حاشا ما كان منها في ظروف استثنائية كالخوف والحرب، حيث يقول تعالى عقب بيان صلاة الخوف " **فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ** "، فهي إذن لم تكن مقامه وفقا لشروطها في حال الأمن.

ألا يتطلب كل ذلك اجتهاد وبذل غاية الوسع في جمع النصوص ومعرفة دلالة ألفاظها وما بقي منه على معناه، وما نقل عنه، وغير ذلك من مجالات النظر؟

وعن حرمة الزنا، وسنقف عند النصوص المحددة لمدلول الحرمة، الأول:" ولا تقربوا الزنا "، فما المقصود بالنهي في " لا تقربوا " هل هو الفعل والمواقعة أم الإدناء ومجرد الاقتراب ابتداء بالنظر؟ والمعنيان واقعان في اللغة، ولذا يحتاج التحديد بحث ونظر، وما هو حقيقة الزنا؟، وماحدود حفظ الفرج حتى لا يكون زنا؟ وقد أوجبها نص آخر، في قوله تعالى " **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ** "، وبين حدوده قوله تعالى" **إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ** "، فمن ابتذل وتجاوزهما هو عاد غير حافظ، فإذا كانت بعض صور الزواج – وقد أجازها البعض – مثل زواج المتعة، والزواج بغير ولي - ليست زواجا صحيحا، ومن ثم فهي ليست زوجة، فهل هو حافظ الفرج أم زان؟، ألا يتطلب الوقوف على كل ذلك اجتهاد وبذل وسع؟ .

هذا عن القطعيات في جانبها العملي (الشرائع التي ثبتت بدليل قطعي وتسمى الفروع!)، وقد أثبتنا أن تحقيقها والامتثال لها إيجابا ونفيا يتطلب اجتهاد.

أما عن الجانب العلمي والاعتقادي (الأصول)؛ مثل الغيبيات ولحوق الوعيد وغيرها، وقد اشترطوا ثبوتها بالأدلة القطعية – التواتر وليس الآحاد – ومن ثم لا اجتهاد فيها، فنقرر أن المسلم الحق يعتقد أن كل ما ورد منها من طريق صحيح آحادا كان أو متواترا، فهو واجب التصديق لازم الاعتقاد، مثل ما ورد في شأن الملائكة والرسل السابقين وكتبهم، وما يتعلق بأشراط الساعة وأهوال القيامة وعذاب القبر والصراط والميزان والحوض والجنة والنار ورؤية الرب تبارك وتعالى، وغير ذلك من أمور الغيب، وكلها حق لا يكون المؤمن مؤمنا إذا لم يعتقدها مهما كان طريق ورودها، والكثير منها عرف من نصوص السنة

وآحادها والتي يصنفونها على أنها ظنية الثبوت، فهلا حملوا تلك الأمور على الظن ولم يوجبوا تصديقها وضرورة اعتقادها؟

هذا عن القطعيات، فماذا إذن عن الظنيات والتي يعتبرونها مسرحا لاجتهادهم؟، وهم يقصدون بالظني إما ما كان دليله ظني الثبوت كأخبار الآحاد، فما تحققت فيه شروطهم منها فينظر في مدلولها، والحكم المتحصل منها محمول على الظن فلا يستلزم تصديقا ولا يترتب عليه حكم بالصحة أو الفساد، وما لم يتحقق فيه شروطهم فيُرد أو يؤول كما إذا عورض إما بمثله أو بظاهر المتواتر أو عمومه، والأخيران هما عند أهل الرأي والمتكلمة ظنيا الدلالة، وكل من هذه الأدلة – خبر الآحاد وظواهر وعموميات المتواتر – لا يقوى على معارضة قواعدهم المنطقية.

إذن فقد غدا الاجتهاد لديهم له معنى واحد وهو إعمال الرأي بعد تغييب النصوص أو ادعاء عدم كفايتها، وإعمال الرأي يعني استفراغ الوسع في استنباط العلل التي غفل عنها النص واستخراج المصالح التي لم يذكرها، والبناء للقواعد عليها ثم التفريع لها، وقد يسبق ذلك الاستدلال بالنصوص القطعية ولا يسمى ذلك اجتهادا، أو كما يقولون لا اجتهاد مع النص، فإن كان في المسألة نصوص ظنية – كما يقولون – فإن توافقت مع قواعدهم فبها ونعم وإلا فهي مردودة أو مصروفة عن حقيقتها.

فعلام عولوا في فهمهم لهذا المعنى الاصطلاحي؟

لقد كان مستندهم في ذلك إما الى:

١- شبهات نصية لا أساس لها، وأشهرها حديث معاذ بن جبل حين بعثه النبي إلى اليمن، وقد نسب فيه إلى النبي قوله " فإن لم تجد في كتاب الله ولا سنة رسوله؟ " قال: " اجتهد رأيِّ ولا آلو " فأقره النبي..، والشاهد ؛ أنهم أخذوا من هذا النص المزعوم أن الاجتهاد قسيم النص وبديله، ولذلك قالوا لا اجتهاد مع النص، فهذا ما فهموه من هذا النص الباطل، وقد سبق أن دللنا على بطلانه سندا ومتنا عند تناولنا لشبهات أهل الرأي في ادعاء النقص في الدين.

ومن أجل تثبيت هذا المعنى فقد ذهب البعض إلى تغيير ألفاظ بعض النصوص والوقائع – و لا يبالون – ليصلوا لذات النتيجة.

فها هو ابن قدامة في الروضة يحكي عن الحباب بن المنذر في شأن النزول ببدر قوله : " إن كان بوحي فسمعا وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، ويجيبه النبي- بزعمه - " بل هو باجتهاد " ورحل.

فتراه هنا يحشر لفظتا الوحي والاجتهاد – ولم تردا بالنص -- في وضع متقابل ليجعل من الاجتهاد بالرأي قسيم وبديل عن الوحي، فانظر كيف أدى الانتصار للمذهب الباطل إلى الكذب على رسول الله وصحابته الكرام.

٢- الاستدلال ببعض الوقائع التي فهموا منها أن النبي ﷺ كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه، وبه عنون ابن قدامة في روضته لأحد فصوله، بل ذهب إلى أنه يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي سواء للغائب أو الحاضر، وعزا هذا المذهب لأكثر الشافعية – يقصد المتكلمة – ووافقهم عليه.

وانظر إلى الفاظه (متعبدا بالاجتهاد - التعبد بالقياس) ليدلل بها على أن ذلك في أمور الشرع والدين وعدُّوا من هذه الوقائع؛ قصة تأبير النخل وفكاك الأسرى ومعاتبة ربه له فيها وفي شأن الأعمى ليدلل على أنه قال برأيه في الدين في غيبة الوحي، وكذلك حكمه في الخصومات وافتراض النبي ﷺ للخطأ فيها إما بلحن المتخاصمين أو لاعتماده في الحكم على شهادة الشهود وقد تكون بخلاف الحقيقة، وكل ذلك لا يكون عن وحي، إذن هو تعبد بالرأي المجرد كما يزعمون.

وقد سبق لنا أن بينا حين الرد على دعواهم اجتهاد النبي بالرأي على سبيل التشريع فيما لا نص فيه، أنه ليس أي من تلك الوقائع ثمة تشريع في غيبة الوحي وبديلا عنه، وقلنا أنها لا تخرج عن أمور ثلاثة:

١- إما أنها في أمور الدنيا الصريحة من تدابير وحرف مما قد يظن فيه مصلحة دنيوية مرجوة، وليست من الدين في شيء كما في حادثة تأبير النخل وموقع نزول الجيش، لذا قال النبي ﷺ فيها " أنتم أعلم بأمور دنياكم "، وقال : " إنها الحرب والمكيدة ".

٢- أو أنها من أمور الدين وغلب على ظن النبي ﷺ أنها من أمور الدنيا وقد تتحقق بها مصلحة للمسلمين، كما في مسألة فكاك الأسرى والأعمى، وفي مثلها لم يكن الوحي ليدعه ويقره إن كان مخطئا، وإنما كان مصوبا له، وبتدخل الوحي في تصويب تلك المواقف تثبت عصمة النبي ﷺ، الأمر الذي يفتقر إليه غيره من أصحاب هذا الفهم المعوج، فمن يصوبهم ويكشف لنا خطأهم؟ أم نتابعهم عليه؟.

٣- أو أنها أمور متعلقة ببشريته ولا دخل للوحي فيها في هذه الجزئية وقد قال كلمته فيها، فهي لا تخرج عن كونها إيقاع للنص في الواقع وتحقيق مناطه، مثل إقامة الحدود، والحكم في الخصومات والتي يفصل فيها بالحجة والشهادة والتي قد تكون على خلاف الحقيقة، فهل يسمى أي من ذلك قول بالرأي في الدين وتعبد بالاجتهاد المجرد عن النص كما يفترون؟

وأخيرا.. فهذا هو معنى الاجتهاد لديهم (إعمال الرأي في الدين فيما لا نص فيه) وهذه هي مسارح اجتهادهم، وتلك مسوغاتهم لاستحداث مصادر أخرى للتشريع عوضا عن غيبة النص أو تغيبا له لظنيته، وتقديم قواعدهم المنطقية عليه، فماذا عن المصادر التي يعتمد عليها وينظر فيها المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي؟

مصادر الاجتهاد وترتيب الأدلة؛ أي ادلة المجتهد لاستخلاص الحكم الشرعي في الواقعة المسئول عنها، وقد اختلفوا فيها وفي ترتيبها أيما اختلاف على النحو التالي:

قال الشوكاني في الإرشاد: " إن عليه أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة – يقصد ما كان منها قطعي في دلالته – لأنه تابع قائلا: فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما ثم في الإجماع إن كان يقول بحجته ثم في القياس على ما يقتضيه مسائل العلل"، ثم أورد الشوكاني ما قاله الشافعي في هذا الشأن فيما حكاه عنه الغزالي مستحسنا إياه: " إنها إذا وقعت للمجتهد واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد فإن أعوزه يلتفت إلى الظواهر من الكتاب – ويقصد العموم لأنه قال – فإن

وجد ظاهرا نظر في المخصصات من قياس وخبر فإن لم يجد مخصصا حكم به – أي بالظاهر – وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الإجماع – وهو هنا يقصد إجماعهم على ما لم يرد به نص – وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس.

وقال في الرسالة فيما نقله عنه البيهقي في معرفة السنن " قد فرض الله على خلقه فيما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه، أن يجتهدوا في طلبه، وقال: والاجتهاد والقياس اسمان لمعنى واحد".

أما ابن قدامة فقد كان ترتيبه للمصادر في روضته على هذا النحو: "يجب على المجتهد أن ينظر أول شيء إلى الإجماع فإن وجده لم يحتج إلى نظر في سواه ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ أو متأول؛ لكون الإجماع دليلا قاطعا لا يقبل نسخا أو تأويلا، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواتر وهما على وتيرة واحدة – ثم ينظر في خبر الآحاد – وهو عنده مقدم على العموميات والظواهر لأنه يخصصها مخالفا في ذلك للأحناف، ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص ".

أما الماوردي فقد كان واضحا في إثبات أن الاجتهاد في غير المنصوص عليه، وحصر ذلك في ثمانية أقسام ادعى أن سبعا منها وإن لم تكن نصا فإن لها علاقة ما بالنص وسمى تلك العلاقات على النحو الذي سنذكره، وهي إما أنها لا تخرج عن معنى القياس ومسالكه أو أنها متعلقة بأمور تقديرية لتحقيق النص في الواقع كتقدير المتعة والنفقات وتحديد القبلة، وهي ليست من القياس في شيء كما ذكره الشوكاني.

قال الماوردي في الحاوي " الاجتهاد بعد النبي ﷺ ينقسم إلى ثمانية أقسام: أحدها ما كان الاجتهاد من معنى النص ومثل لها باستخراج علة الربا، وثانيها ما استخرجه من شبهة النص ومثل له بتردد العبد بين الحر والبهيمة، وثالثها ما كان مستخرجا من عموم النص ومثل له بتحديد من بيده عقدة النكاح فإنه يعم الولي والزوج فيجتهد في تحديد المراد، ورابعها ما استخرج من أحوال النص في قوله " **وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ**"

فاحتمل صيام السبع الرجوع في الطريق والرجوع إلى الأهل، خامسها ما استخرج من إجماع النص ومثل لها بقدر المتعة حسب أحوال الزوجين في قوله " **وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ** "، وفرق بين هذا القسم والقسم السادس وأسماه ما استخرج من دلائل النص وهو في كيفية التدليل على نفقة الموسر ونفقة المعسر - ولا أدري ما الفارق بينهما؟ - وسابعها ما استخرج من إمارات النص ومثل لها باستخراج دلائل القبلة - ولا أدري أيضا ما الفارق بين الدلائل والإمارات؟ وما حقيقة هذه التقسيمات؟ وما مدى مطابقة تسمياته لمدلول كل قسم؟ - وأخيرا.. وقد اعتبر أن هذه الأقسام السبعة لها أصل وعلاقة ما بالنص، ولذلك قد جعل الثامنة، ما استخرج من غير نص ولا أصل، واستدرك : فاختلف في صحة الاجتهاد فقيل لا يصح حتى يقترن بأصل، وقيل يصح لأنه في الشارع أصل.

وعقب الشوكاني – مستنكرا – " وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته من دون تعصب لمذهب، وجد فيهما كل ما يطلبه من أدلة الأحكام التي يريد الوقوف على دلائلها كائنا من كان"، وأردف: " فإن قلت ما قاله كثير من الناس أن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث فمن نفسك أوتيت، ومن قبل تقصيرك أُصَبت".

ويهمنا هنا أن نؤكد على أن أصحاب الرأي والمتكلمة، وكل من قال بإعمال الرأي في الدين للتشريع من خلاله، هم في أحسن الأحوال يبتغون الحكم الشرعي في كتاب الله والسنة المتواترة لثبوتيتها خاصة ما كان منها قطعي الدلالة، ولا يعدون ذلك اجتهادا، ثم يلي ذلك الرجوع إلى الظواهر والعموميات منهما باعتبارهما ظنيا الدلالة فالظاهر يحتمل التأويل والعام قابل للتخصيص حتى بعد اكتمال الشرع، فيعتدون منهما بما لا يتعارض مع قواعدهم التي يصفونها بالعقلية لأنها أبعد عن الظن منهما، وأيضا ليس في الأخذ بهما اجتهاد كما صرحوا، وأما ما لم يتوافق منهما مع تلك القواعد فيؤول ويخصص بمقتضاها، وكذا الحال بالنسبة لأخبار الآحاد وهي تالية لهما في الرتبة ولا تختلف عما استحدثوه من

مصادر لجبر النقص المتوهم في النصوص فكلاهما مظنون، ويستتبع ذلك أمران هما من توابع هذا الفهم للاجتهاد ومصادره:

<u>الأمرالأول</u>: هل الحق في واحد من الأقوال وصاحبه وحده هو المصيب، أم أن كل منها حق وأن كل مجتهد مصيب؟

نقول: لما كانت هذه المصادر المستحدثة- حاشا إجماعهم المزعوم- هي مصادر ظنية سواء ما تعلق منها بعلة ومشابهة متوهمة أو مناسبة ومصلحة مدعاة أو حتى استحسانا مجردا، وإذن فليس ظن أحدهم بأولى من ظن غيره، وكما يقول المتكلمة أنه ليس على الحق دليل مطلوب ولا يحاد عنه، ومن ثم فإن كل قول من أقوال المجتهدين حق وإن كل واحد منهم مصيب، حكاه الماوردي والروياني عن الأكثرين كما نقله الشوكاني، وذهب مالك والشافعي وأكثر الفقهاء وابو حنيفة في أحد أقواله إلى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله معين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في جميع أحواله حلالا وحراما، واستدلوا بأن الصحابة (رضى الله عنهم) كانوا يخطئ بعضهم بعضا ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقا لم يكن للتخطئة وجه، ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق في واحد، هل كل مجتهد مصيب أم لا؟ فعند مالك والشافعي وغيرهما أن المصيب منهم واحد وإن لم يتعين، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد، وقال جماعة منهم أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة أن كل مجتهد مصيب وإن كان الحق في واحد، وهو مروي عن أهل العراق واصحاب مالك وابن شريح وأبي حامد، واستدلوا أيضا بإجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز إجماعهم على خطأ (على خلاف ما تقدم وهكذا يحمل الدليل الواحد على وجهين مختلفين)، قال القاضي أبو الطيب الطبري: واختلف النقل عن أبي حنيفة فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل كقولنا وفي بعضها كقول أبي يوسف وأهل العراق.

وعقب الشوكاني بقوله: وها هنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق وهو الحديث الثابت في الصحيح " أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر "، قال: فإن النبي ﷺ جعل المجتهدين

قسمين؛ قسما مصيبا وقسما مخطئا ولو كان كل واحد مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى، ومثله قوله ﷺ :" القضاة ثلاثة.." الحديث فلو لم يكن الحق واحد وصاحبه وحده هو المصيب لما كان للتقسيم معنى.

ونكتفي بهذا القدر في هذه المسألة ولا حاجة للرد على شبهات المخالفين.

وتبقى المسألة الأخرى التي يستلزمها هذا الفهم للاجتهاد ومصادره؛ هل النظر في الظنيات، وإعمال العقل في استخراج العلل ومعرفة الشبه، واستنباط المصلحة التي أطلقت عن الاعتبار أو الإلغاء، أو استحسان راي، أو تقدير عرف، أو استصحاب حال، أو تقصي شرائع من قبلنا وغير ذلك من مصادرهم المزعومة، هل كل ذلك في طاقة كل الناس؟

نقول: إذا كان ما ذكرناه للتو هو مظان الأحكام وأدلتها، وأنه لا اجتهاد مع النص فإنه لا قبل لغير مستحدثي هذه المصادر وسدنة مذاهبهم على الخوض فيها أو حتى السؤال عن حجية الأحكام الصادرة عنها، وهنا تأتى المسألة الثانية:

الأمرالثانى؛ من المجتهد وما موقف من عداه " المقلد " ؟، فهؤلاء وحدهم هم المجتهدون، وهم الأعلم بالحجة، ومن دونهم مقلدون لا ينبغي لهم أن يسألوا عن الحجة والدليل الذي اعتمده هؤلاء لاستصدار أحكامهم وهذا هو معنى التقليد عندهم.

سنذكر جانبا مما ذكره ابن قدامة في روضته عنه حيث قال:

التقليد في اللغة وضع الشيء في العنق مع الإحاطة، ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد، ومنه قوله تعالى:" **وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ** "، واستطرد قائلا: ويستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعاره كأنه ربط الأمر في عنقه، ثم قال: وهو في عرف الفقهاء " قبول قول الغير من غير حجة"، واستدرك قائلا: ولا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليدا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

وبعد أن منع التقليد فيما اعتبروه أصولا كمعرفة الله وصحة الرسالة ونحو ذلك، قال: وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعا، فكانت الحجة فيه الإجماع، وأكد ذلك حين رده على قول بعض القدرية " أن العامة

يلزمهم النظر في الدليل في الفروع " بقوله: " وهو باطل بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم "، وزاد : "ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع فيؤدي إلى خراب الدنيا، فلا يبقى لهم إلا سؤال العالم، " ثم استدل بالآية " **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ".

ونقول: هل رأيت تأكيدا على دعوى الاجماع بأوضح من هذه العبارات حتى أنه معلوم على الضرورة والتواتر، ورغم ذلك فقد رد الشوكاني هذا الإجماع المزعوم بشيء من التفصيل ونكتفي هنا بإيراده دونما تعقيب.

قال الشوكاني في الإرشاد:" إن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على المقلدين، فإن أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة فإنه لا تقليد منهم البتة، ولا عرفوا التقليد، ولا سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص، وهذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية، وقد عرفت أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالراوية ، ثم رد احتجاجهم بالآية "**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ..**" بأن المراد بالسؤال هو عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا، وليس الأمر كذلك، ثم استطرد قائلا" وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد، وعقب بقوله " والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط، ولم نؤمر برد شرائع الله الى آراء الرجال بل إلى كتاب الله وسنة رسوله كما قال سبحانه " **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** "، ثم قال:" وأما ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكروه، فها

هنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحث "، واختتم قوله بذكر ما حكاه الزركشي في البحر عن المزني، أنه قال: يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة ، فإن قال نعم أبطل التقليد لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد، فإن قال بغير حجة قيل له أتريق الدماء وتبيح الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة، فإن قال أنا أعلم أني أصبت وإن لم أعرف الحجة لأن معلمي – يقصد من قلده – من كبار العلماء، قيل له تقليد معلم معلمك أولى لأنه يقول بحجة خفيت عن معلمك، فإن قال نعم ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه، ثم كذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة.."

وهنا يعقب الشوكاني " وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله، فتقليده أولى من تقليد الصحابي الذي ليس له من العصمة شيء ولم يجعل الله اجتهاده حجة على أحد من الناس "، انتهى التعقيب.

نقول: ولا تعقيب لنا بعد هذا الإسهاب في الرد من حيث أننا ذكرنا قبل أن هاتين المسألتين (التقليد وتصويب المجتهدين) هما من لوازم هذا الفهم المعوج للاجتهاد ومسارحه ومصادره، فلا تعنينا في شيء.

إذن فما هو وجه الصواب في هذه المسائل؟ ما هي حقيقة الاجتهاد وما شروطه؟.

الفصل الثاني

حقيقة الاجتهاد وشروطه وأنواعه

معنى الاجتهاد في اللغة: من الجُهد بالضم وهو الوسع والطاقة، كما في قوله تعالى:" **وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ** ".

ومن الجَهد بالفتح، وهو إما بمعنى المشقة فيقال: جَهده الأمر، إذا بلغ منه المشقة، أو بمعنى بلوغ الغاية والنهاية؛ فيقال جَهد في الأمر، إذا طلبه حتى بلغ غاية الطلب.

واجتهد في الأمر أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته؛ كذا في المصباح المنير.

وعليه فلا يكون اجتهاد إذا كان في أمر سهل المنال، لا يتطلب مشقة، ولا يُستفرغ فيه الوسع والغاية.

معنى الاجتهاد في الشرع:

سنطرح مجموعة من الأسئلة مشفوعة ببعض النصوص يتحدد من خلالها ملامح الاجتهاد الحق.

ما هو الاجتهاد المنشود رجاء الوصول إلى مراد الله منا والهداية إلى سبل السلام وإلى صراطه المستقيم؟ والذي عبر عنه قوله تعالى" **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ** "، وقد وردت السبل في الآية بالجمع في إشارة إلى شرائع الدين وأحكامه التي نيط بالوحي المنزل تبيانها مصداقا لقوله " **يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ** "، ذلك الاجتهاد المأجور صاحبه أصاب أم أخطأ، والذي عبر عنه النبي ﷺ بقوله " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فاخطأ فله أجر" ، والذي وسمناه في بحثنا هذا بالتفقه في الدين حيث كان مقصودنا وصلب موضوعنا أن نبين السبيل إليه لكل من كان معنيا بذلك، ونضع القواعد المعينة عليه، ونزيل الركام والعقبات التي تعيق من الوصول إليه، وبه نختتم بحثنا وتتم غايتنا، حيث خُص به، وحض عليه

طائفة من الأمة أخبر عنهم ربنا بقوله " **فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** " وأشار إليهم نبينا ﷺ بقوله" فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه " الترمذي في سننه، وأحمد والحميدي في مسنديهما والشافعي في الرسالة، والذين شبههم ﷺ بأنهم "طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير"، وفسر ذلك بقوله " فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه بما بعثني الله به فعلم وعلَّم " فلا شك أنهم سيعلمون من هم دونهم علما وفقها.

إذن فقد حددت تلك النصوص بالإضافة إلى المعنى اللغوي ملامح هذا الاجتهاد المنشود.

فنقول: إن الاجتهاد هو بذل غاية الوسع(جاهدوا – المحسنين)، مع إخلاص النية لله (جاهدوا فينا)، بالنظر في نصوص كتابه العزيز وسنة نبيه (ونفعه ما بعثني الله به) لاستخلاص ما بهما من أحكام، وإيصال هدى الله للناس (ولينذروا قومهم – فعلم وعلم)، وتحقيقه في واقعهم عبادة لله وامتثالا لأمره، وليس تعالما وتفاخرا أو قربى وزلفى لغيره،لقوله تعالى: " **قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**".

ولتحديد مجالات هذا الاجتهاد ومصادره، فإنه ينبغي علينا التذكير بمجموعة من الحقائق التي سبق لنا التدليل عليها في ثنايا هذا البحث:

١- أن مصادر التشريع التي أتت من عند الله والتي أذن بها لإيصال هداه إلى الناس إنما تتمثل وتنحصر في مصدرين لا ثالث لهما كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

٢- أن هذا التشريع الرباني قد كمل بانقطاع الوحي، وما كمل لا سبيل لادعاء النقص فيه.

٣- أن هذا التشريع الرباني محفوظ من الله ومضمون وصوله إلى طالبه دونما ضياع أو تحريف، ومميز عما قد يدس فيه أو يفترى عليه.

٤- أن ما ورد إلينا من طريق الصادقين أيا كان عددهم فواجب قبوله، واعتقاد صدقه والعمل بمقتضاه فلا يحمل على الظن، فلا سبيل

لتسوية ما نقله الصادق بظنون القوم التي هي أكذب الحديث وقد حرم علينا اتباع الظن في دين الله – تحريما وتحليلا - لقوله تعالى" **قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ**" .

٥- أن ما أضافه القوم إلى هذين المصدرين من مصادر أخرى أتوا بها لجبر نقص مدعى سواء كان ذلك قياسا مظنونا أو مصلحة متوهمة أو إجماعا مفترى أو غيره من الظنون، فهو من الشرع الذي لم يأذن به الله، فلم تدل عليه النصوص كما بيَّنا لا بتصريح يعول عليه ولا بتلميح يعتد به، وإنما هو محض شبهات باطلة بان عوارها، وكل تشريع أثبتوه من طريق تلك المصادر فهو باطل مردود لا يعتد به ولا ينتفع به.

٦- وباعتبار تلك المصادر شرعا غير مأذون به، فمتابعتهم عليه لا يعدو أن يكون اتخاذ شركاء واتباع أولياء مع الله أو من دونه، ولن نسلم من ذلك إلا بالتحقق من نسبة الأحكام الشرعية إلى مصادرها المأذون بها، وحدها الأدنى أن نسأل عن الحجة والدليل وبه يبطل التقليد.

إذن فاجتهادهم المزعوم بيِّن الفساد ولوازمه واضحة البطلان، ومن ثم نقرر- وعلى خلاف اعتقادهم - أنه لا اجتهاد إلا فيما وردت به النصوص.

أما عن مجالات هذا الاجتهاد وأنواعه وشروط كل نوع فهذا ما سنبينه الآن..

نقول: إنه بالعودة إلى التعريف السابق للاجتهاد وهو" بذل الوسع مع إخلاص النية فى النظر في نصوص الكتاب والسنة لاستخلاص ما بها من أحكام وإيصال هدى الله للناس وتحقيقه في واقعهم"، يتبين لنا أن الاجتهاد نوعان: الأول اجتهاد لاستنباط الأحكام، والثاني اجتهاد لتطبيقها في الواقع، ولكل منهما لوازمه وشروطه وهى على النحو التالى:

أما الاجتهاد المتعلق باستنباط الأحكام من النصوص؛ فمن شروطه ما تعلق بالمصدر (القرآن والسنة)، ومنها ما تعلق بالقواعد المعينة على فهم النص واستنباط الحكم سواء تعلق الحكم بمسألة واحدة أم مطلق الاجتهاد.

فبالنسبة للكتاب العزيز، فيلزم معرفة مواضع الآيات المتعلقة بحكم الواقعة، ولا يشترط حفظها، وقد سبق أن ذكرنا الكتب والمعاجم المعينة على تحديد مواقع الآيات وترتيبها(راجع باب تخريج النصوص والتحقق من ثبوتيتها).

وبالنسبة للسنة المطهرة، فإنه يلزم تحديد النصوص المتعلقة بالواقعة، وقد أسهبنا في بيان طرق تخريج النصوص من مصنفاتها، سواء بمعرفة الموضوع أو الألفاظ أو الصحابي الراوي لها، ومن ثم تجميع النصوص ذات الصلة بالموضوع، ويعقب ذلك بيان رتبتها وصلاحياتها للاحتجاج سواء بالرجوع إلى ما قرره أئمة الحديث وعلماء الجرح والتعديل في شأنها، أو كانت مما سكتوا عنه ولم يصدروا حكمهم عليها أو كان في حكمهم عليها خلاف أو نظر أو تساهل ولم يتعقبها أحد بعدهم فهي مما يحتاج إلى البحث في أسانيدها والنظر في علل متنها والحكم عليها، وقد أفردنا لذلك فصلا من هذا الكتاب ضمن الباب السابق ذكره.

و أما ما يتعلق بالقواعد؛ فأولا يلزم من اللغة ما يعين على معرفة معاني الألفاظ في اصل الوضع، وكذا دلالات العبارات كما ورد بخطاب العرب وأساليبهم، ثم ما عرف من استعمالات الشرع وما نقل منها عن الأصل الموضوع لها، أو صرف عن حقيقته، وما كان مشتركا فيتعين وما كان عاما فيبقي على عمومه أو يخص بدليل، وما كان ظاهرا فيبقى أو يؤول بقرينة و ما كان مجملا فيبين، والوقوف على القرائن المحددة لكل تلك النقول إن كان ثم نقل، وكذا ما كان منها صريحا ولا يقبل التأويل أو محكما لا يقبل النسخ وما نسخ، أو مبينا لا إجمال فيه.

وأيضا ما علم من منطوق العبارة أو مفهومهما، وغير ذلك من الوجوه والدلالات التي تحتاج إلى طول باع واضطلاع وبذل وسع واستفراغ جهد للوقوف على معانيها واستخلاص أحكامها، وبعبارة أخرى تحتاج إلى اجتهاد وتفقه أمر به طائفة من الأمة ليسقط الحرج عن مجموعها.

وأما الاجتهاد في تطبيق الحكم في الواقع؛ فيلزم له معرفة سبب الحكم، والتحقق من توفر شروطه، وكذا غياب الموانع من تطبيقه وإنزاله في الواقع، وللتذكير به نقول:

إن نصب الشيء سببا للحكم أو شرطا له أو مانعا منه هو حكم شرعي وضعه الشارع علامة على الحكم ويسمى بالحكم الوضعي، وهو بخلاف الحكم التكليفي؛ فالسبب هو ما أدى إلى الحكم، والشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم بعكس المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم.

مثال للتوضيح: قوله تعالى:" **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "، فالحكم هنا هو القطع ولتحقيقه يلزم معرفة موضعه وقد بينته السنة، والسبب المؤدي للحكم والموجب له هو السرقة ولذا يجب التحقق من وجود معناها على وجه اليقين لا الشبهة، وهو أن يكون الشيء المسروق محرزا ولا يكون مشتركا بحيث يعلم أنه أخذ مال للغير على وجه غير مشروع، والشرط هو الذي يمتنع الحكم لعدم توافره كالنصاب الذي حددته النصوص فلا يسرق ما دونه، والمانع وهو الذي يمتنع الحكم لوجوده كالضرورة الملجئة مثل المجاعة.

وبهذه الضوابط يمتنع التداخل بين تلك المستلزمات التي ينبغي على المجتهد استيفاؤها لتطبيق الحكم.

الخاتمة

وبمعرفة الحكم المطلوب لكل واقعة وتطبيقه في الواقع نكون قد بلغنا الغاية وحققنا المقصود من التعاطي مع موضوعات هذا العلم الأشرف والأجل والأهم من بين سائر علوم الشريعة قاطبة؛ ألا وهو علم أصول الفقه بمعناه الواسع كما وسمناه (الفقه في الدين)، ولم لا وهو المنوط به تحقيق العبودية لله.

فإن كان أصل هذا العلم الجليل قد مهد له وأعد له قواعده وضوابطه رواد مجتهدون بما استمدوه من لغة العرب وأساليب خطابهم، وبما استقرؤه من نصوص الشريعة – بعيدا عن مزايدة المغرورين – وبما ترسموه من خطى من سبقوهم – صحابة وتابعين -- في تفسيرهم للنصوص واستخلاصهم للأحكام التي دلت عليها، إلا ما كان من أمر بعض شيوخهم.

وقد أوصى هؤلاء الرواد جميعا بعدم الأخذ بآرائهم إلا ما وافق منها الكتاب والسنة وبترك ما عداه، وبذلك فقد نسفوا مبررات التمذهب ودواعي الاختلاف حين يتوحد المصدر.

فياعجبا لآراء ومذاهب تراجع عنها وتبرأ منها أصحابها والمؤسسون لقواعدها، وتشبث بها وأسس عليها اتباعهم وأبوا إلا التمذهب المقيت، فنبوا بهذا العلم بعيدا عن مقاصده وغاياته، وأقحموا فيه ما ليس منه، ليفسدوا على الناس شريعتهم ويكدروا نقاء محجتهم، ونخص بالذكر هنا طائفتين كان لهما أعظم الأثر في تزييف أصول هذا العلم؛ ألا وهما أهل الرأي والمتكلمة وإن كانت إحداهما هي امتداد طبيعي للأخرى.

ومن أجل ذلك، فلم تكن ونحن في سبيلنا للتعاطي مع موضوعات هذا العلم مرغمين على متابعتهم فيما ذهبوا إليه، لما منَّ الله به علينا من قدرة على تمييز حقيقة الأمور وكشف ما اعتورها من زيف ودخن.

فرسمنا المنهج وحددنا المقاصد ومحضنا الغاية، فلم تلفتنا عنها أطروحاتهم وتشققاتهم، ولم يرهبنا علو قاماتهم وعظم مقاماتهم التي بالغ في تأكيدها مريدوهم وسدنة مذاهبهم بما أحاطوهم به من هالات القدسية وأكاليل الفخامة، فلا شبيه لهم ولا نظير، فمن يجرؤ إذن على مقارعتهم

فضلا عن نقدهم وتخطئتهم، لم يمنعنا كل ذلك، ولم يفت في عضدنا وينال من ثقتنا في قدراتنا، فدققنا وحققنا، وقبلنا وأعرضنا، زكينا ما يستحق التزكية وعضدنا أدلتهم عليها، وصوبنا ما يمكن تصويبه، وطرحنا وراء ظهورنا ما توهموه من ظنون وما ظنوه من أوهام خالوها علما وليست بعلم وإنما محض جهالات قوم غابرين، تلزمهم ولا تلزمنا، ولا حاجة لنا بها بما أعزنا الله به من نور وبرهان، وبما من الله به علينا من فضل وإنعام.

ولأنه ينبغي أن يُنسب الفضل لأهله، فهو أولا وقبل كل شيء للمولى سبحانه الهادي إلى سواء السبيل، وقد حدد لنا السبل، وأرشدنا إلى ضرورة بذل الجهد للوصول إليها، فقال عز من قائل:" **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا..**" فقط اشترط علينا أن يكون مسعانا خالصا لوجهه وابتغاء مرضاته، ولأنا لا نقنع منه بذلك فحسب، وإنما نطمع أن يوجه مقصدنا ويجعله خالصا لوجهه الكريم.

ثم الفضل من بعده لرسوله الكريم ﷺ الذي بلغ الرسالة وأدى الأمانة، ونصح الأمة، فتلى وعلم وزكى، كما أخبر عنه ربنا " **رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** "، وأرشدنا ﷺ إلى أنه لن يُعز الدين وتقوم قائمته إلا بفقه سديد تقوم به عصابة من المؤمنين حددت لنا سنته صفاتهم، وأشار إليهم ربنا سبحانه بقوله" **وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ** "، فشحذ منَّا الهمم، وألهمنا أن نثق في قدراتنا، ولم لا ألسنا نزعم أننا أهل الحق ونواة الطائفة المنصورة، فلم نرضى بالدنية في ديننا؟

ولا يفوتنا أن نثمن ونجل جهود رواد هذا العلم الشريف في التأسيس له ونصبه درة في تاج العلوم الشرعية لولا غبش مريديهم ومنتحلي مذاهبهم.

وهل يفوتنا أن نشيد بفضل أئمة الهدى منا الذين مهدوا لنا السبيل، ووضعوا لنا خطوطه العريضة، ومن أبرزها أنهم محضوا الدليل فجعلوه خالصا لله، فجُل الشطط مرده إلى عدم حجية الدليل، وكونه من عند غير

الله، فأرشدونا إلى طلب الدليل والتحري عن صحته، وبذلك فقد حررونا من ربقة التقليد فهو أس المصائب التي ألمت بهذا العلم الجليل.

ونقول حررونا لأنه من ملك زمام أمره، وثق في قدراته، وانطلقت ابداعاته فلم يبق عليه إلا أن يخلص النية ويشحذ العزم وعلى الله قصد السبيل.

وأخيرا لا أنسى ما تفضل به علينا إخوة كرام، أعادوا لنا الثقة في أنفسنا، وأخذوا بيدنا لنمضي سويا في ذات الطريق مرشدين ومصوبين ومزيلين للعوائق من أمامنا، فلولاهم بعد فضل الله لوهن العزم وارتجفت اليد وزلت القدم، ولم لا؟ فقد عرفوا للعلم قدره وأنزلوه منزلته، ووالله الذي لا إله إلا غيره لو أولينا هذا العلم ما يستحقه من اهتمام لتسارعت خطانا، ولكنا أهلا لإنجاز وعد الله فينا حين يقول" **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً** "، فإنه لا عبادة بحق إلا بفقه سديد وفهم رشيد، وإلا فلم ربط النبي ﷺ بين الفقه في الدين والطائفة المنصورة كما ورد فى حديث الطائفة؟

اللهم علمنا ما جهلنا، وانفعنا بما علمتنا، وألهمنا رشدنا ولا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب...

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم الانتهاء من اعداده في ضحى الاثنين الموافق العشرين من شوال سنة سبع وثلاثين وأربعمائة وألف، والخامس والعشرين من يوليو سنة ستة عشر وألفين.

الفهرس

الموضوع	الصفحه
محتويات الكتاب	١
بين يدى الكتاب؛ موضوعه وخطته واهميته	٢

القسم الاول

مصادرالتشريع وادلته الحقيقية والمزعومة

القسم الثانى

القواعد المتعلقة بالثبوت والدلالة